الإصدار: 26



معالم منهجية
في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي

د. حسن الأمراني
د. محمد إقبال عروي

إسهام

يُهدى ولا يُباع



معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي

د. حسن الأمراني

د. محمد إقبال عروي

الإصدار: 26 (فبراير 2010م / صفر 1431هـ)

لوحة الغلاف : من إنجاز الفنان مصطفى أجماع

د. حسن الأمراني:

من مواليد المغرب، حاصل على دكتوراه الدولة في الآداب، يعمل أستاذا للتعليم العالي بجامعة الشارقة بالإمارات العربية المتحدة.

له مؤلفات عديدة، منها: «المتنبي في دراسات المستشرقين» و«نحو ثقافة بانية» و«دراسة لشعر قيس بن الخطيم»، إضافة إلى عدد من الدواوين الشعرية، كما يرأس تحرير مجلة «المشكاة».

د. محمد إقبال عروي:

من مواليد المغرب، حاصل على دكتوراه الدولة في علوم القرآن ودكتوراه في النقد الأدبي، يعمل مستشارا بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت.

من مؤلفاته: «بديع القرآن» ، و«جمالية الأدب الإسلامي»، و«اطرادات أسلوبية في الخطاب القرآني»، وغيرها...



نهـر متعــدد ... متجـــدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام النوعي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

قطاع الشؤون الثقافية

إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة - رمز بريدي: 13001 دولة الكويت

الهاتف: 22487310 (965+) - فاكس: 22445465 (965+)

نقال: 99255322 (965+)

البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

موقع «روافد»: www.islam.gov.kw/rawafed

الطبعة الأولى - دولة الكويت

فبراير **2010**م / صفر **1431** هـ

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

الموقع الإلكتروني: **www.islam.gov.kw**

تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع: **2009 / 506**

ردمك: **978-99906-952-9-8**

فهرس المحتويات



تصدير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي امتدح البيان في أحسن بيان، والصلاة والسلام على محمد النبي الكريم الذي ساوى بين الأدب و«السحر» في أثر البيان، وعلى آله وصحبه الكرام.

الأصل الأصيل في العلوم والمناهج أن تكون آلياتها الاصطلاحية مؤسسة على بناء مفاهيمي ودلالي واضح ، يحكمه الوضوح والدقة ، وتضبطه السلامة ، صياغة ودلالة، مقدمة لحسن الفهم والإدراك والتواصل.

ولعل هذه الاعتبارات المعرفية والمنهجية هي التي جعلت علماء المسلمين، قديما، يلحون على وجوب بيان دلالة المفردات والمصطلحات، ويفردون العديد من المصنفات لفقه المصطلح في علوم القرآن والحديثو الأصول والفقه والكلام وغيرها من العلوم .

ولعل تلك الاعتبارات نفسها هي التي جعلت الفكر المعاصر ينشئ للظاهرة المصطلحية علما يسمى بـ«المصطلحية» أو «علم المصطلح».

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن مصطلح «الأدب الإسلامي» يثير مجموعة من الإشكالات الدلالية ، سواء في رحلته التاريخية الطويلة ، أم في تداوله الحديث في مؤلفات رواد الفكر الإسلامي من أمثال سيد قطب ومحمد قطب وأبي الحسن الندوي ونجيب الكيلاني وعبد الرحمن رأفت الباشا وغيرهم ..

ومع انتشار مقولاته الفنية والمذهبية ، وبروز قضاياه عبر مجلات ودوريات متخصصة، ومع نشوء أقسام له في العديد من الجامعات والكليات، وإنجاز العديد من الرسائل والأطاريح الجامعية في موضوعاته المختلفة، فإن الحاجة ماسة إلى معاودة النظر في مفهومه ، وإبراز مجموعة من المعطيات التي قد تغيب عن إدراك بعض الدارسين في ظل طغيان المواقف الانفعالية والإقصائية من هذا الاتجاه أو ذاك.

ونبادر إلى القول إن العديد من الإشكالات المحيطة بمفهوم الأدب الإسلامي تتوفر على نصيب محمود من مشروعية الإثارة والاستشكال، بل تدل على رغبة صادقة من الباحثين والدارسين والمهتمين في تبين وجه الصواب في الموضوع.

وإسهاما من إدارة الثقافة الإسلامية في إلقاء مزيد من أنوار التحليل والبيان على مفهوم الأدب الإسلامي، وصلته بالأدب الإسلامي القديم والأدب العربي وآداب الشعوب الإسلامية على مر التاريخ، وحرصا منها على تعميق النظر في خصائص هذا الأدب الفنية والفكرية ، فقد تواصلت مع باحثين لهما حضور متميز في ساحة الأدب الإسلامي، وهما: الدكتور حسن الأمراني، ومحمد إقبال عروي، فكانا خير ملبين لهذا التواصل الكريم الذي أثمر «معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي»، وقدم دراسة متكاملة حول الدلالة الشاملة للمصطلح.

وقد وفق الدكتور حسن الأمراني إلى تتبع تاريخية مصطلح «الأدب الإسلامي»، سواء عند النقاد العرب أم عند المستشرقين ، ليصل إلى أنه مر بمراحل أساسية، مرحلة اعتباره أدب فترة، ومرحلة اعتباره أدب طفرة، ومرحلة التعامل معه على أساس أنه أدب فكرة، إلى المرحلة الحاسمة التي اعتبر فيها الأدب الإسلامي أدب فطرة. مع ما صاحب كل مرحلة من خصوصيات وتطورات وإشكالات تمس مقومات المصطلح الأساسية والإضافية، وتخضعها لظاهرتي العموم والخصوص والإطلاق والتقييد مما هو معروف لدى علماء الاصطلاح.

وعمل الأستاذ محمد إقبال عروي على إبراز مجموعة من الحدود التي تؤطر مفهوم الأدب الإسلامي، وهي الحد اللغوي، والحد الزماني، والحد المكاني، والحد العقدي ،والحد الذاتي. مع تقديم مجموعة من القواعد المنهجية والنقدية التي ترفع تجربة الأدب الإسلامي الحديثة إلى مصاف

المدرسية النقدية المتمتعة بنظرية متكاملة في الرؤية والمنهج والإبداع.

ويسر إدارة الثقافة الإسلامية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت أن تقدم هذه الدراسة المشتركة إلى قرائها الكريم، إسهاما منها في إضافة «معالم منهجية» ولبنات محكمة إلى الصرح المفاهيمي والمنهجي والنقدي لمشروع الأدب الإسلامي الذي يمثل شجرة مثمرة، بإذن الله ، تزين ساحة الأدب العربي الممتدة في الزمان والمكان.

والله المستعان على بلوغ مراتب الإحسان .



الفصل الأول:

سيمياء الأدب الاسلامي المصطلح والدلالة

مدخل

قال الفزاري:

غلام رماه الله بالخير يافعا له سيمِياءٌ لا تشقّ على البصرْ

وقال الجعدي:

ولهم سيما إذا تبصرهمْ بيّنتْ ريبةَ من كان سـأل

السيمياء،والسيماء،والسيما،والسيمة،والسومة،لغةً شيءٌ واحد،وهي العلامـة.

وهي ألفاظ تؤول كلها إلى أصل واحد،يدلّ على أثر ومعْلم.والتوسّم التفرس،وفي الكتاب العزيز: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴾ (الحجر:٧٥)، وأيضا: ﴿ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ﴾ (الفتح:٢٩)، وتوسّم فيه الشيء تخيله.واتّسم الرجل إذا جعل لنفسه سمةً يعرف بها.

فالقول بأن كل أصل لغوي يؤول إلى (وسم) يدل على العلامة، يلتقي مع الدلالة المعاصرة لعلم السيمياء، الذي يعنى بنظام العلامة، كما حدده العالم السويسري فرديناند دو سوسير، وكما طوره من بعده علماء من أوربا وأمريكا.

السيمياء،كما يقرر العلماء المعاصرون، علم يهتم بدراسة أنظمة العلامات:اللغات،أنظمة الإشارات، التعليمات، الخ..وهذا التحديد يجعل اللغة جزءا من السيمياء[١].

ورغم أن هذا العلم دخل إلينا بلفظه حديثا من الغرب، حيث شاع اللفظ الفرنسي (Sémiologie)،واللفظ الإنجليزي(Semiotic)

إلا أننا لا نريد التوغل لا في الجانب اللغوي ولا الاصطلاحي للكلمة،

١- السيمياء،بيار غيرو،ترجمة أنطوان أبي زيد، سلسلةزدني علما،٨٦،ص.٥.

ولا في شعاب علم السيميولوجيا، وأن يكون هناك هذا الالتقاء – التوقيفي أو التوفيقي بين الكلمتين العربية والأجنبية، لا فرق – لا يلزمنا بالتقيد بغير ما نذرنا أنفسنا له، ولذلك حسبنا هنا الإشارة إلى أن صنيع الجاحظ لم يكن بعيدا عن الدلالة الحديثة للمصطلح وهو يتحدث عن الأنواع الخمسة للبيان، التي جعل منها الإشارة،وإلى أن الدلالة التي تضمنها البيتان المفتح بهما هما من حاق المراد هنا، فنحن لا نريد بسيمياء الأدب الإسلامي إلا ما يشير إليه اللفظ العربي لغة واصطلاحا، بالنظر إلى ما شهده من تطور عبر حوالي ثلاثة عشر قرنا من الزمان، ثم تحديد السمات،أي العلامات، التي تميز هذا الأدب عن غيره من الآداب، فكريا وجماليا، ولا شأن لنا هنا بالمنهج السيميائي لتحليل النص.

إن الأدب الإسلامي،مصطلحا وواقعا،كان لا يثير في فترة من الفترات عند قطاع كبير من المتأدبين، ولاسيما من كان ينطلق من رؤية مباينة لأصالة الأمة، غير السخرية حينا والاستنكار ومشاعر الضيق والتبرم أحيانا، كان ذلك منذ ربع قرن أو يزيد، ثم ما لبث الأدب الإسلامي أن صار راسخ القدم في أدبنا المعاصر، وحقيقة ثابتة في واقعنا الأدبي،ولم يعد موقف التجاهل والاستنكار،أو الجحود والإنكار،مقنعا ولا مجديا، وستعرف الكتابات المتشنجة التي تعارض الأدب الإسلامي مصيرا ليس أقله الإهمال. وقد انتقل بعضهم من صف الاستهجان إلى التساؤل إلى القبول إلى التبني. وككل ظاهرة جديدة تبدأ شيئا يثير العجب والتساؤل، ثم ما يلبث أن يألفه الناس ويرتاحوا إليه، كذلك كان حال الأدب الإسلامي المعاصر، إبداعا ونقدا.

وقد كان يُنظر إلى موقف دعاة الأدب الإسلامي، جهلا أو قصدا، على أنه موقف انعزالي طائفي، يريد أن يمحو من الخريطة الأدبية أسماء كبيرة من حقل الأدب العربي، ولعل بعضهم الآن عرف أن معظم تلك الأسماء هي أصلا تدخل ضمن دائرة الأدب الإسلامي نفسه،حتى وإن لم يحمل أصحابها

شعار الأدب الإسلامي، وإلا فقل لي بربك كيف تميز ،ضمن الرؤية الفنية الإسلامية، بين العمرين: عمر أبي ريشة مثلا وعمر بهاء الدين الأميري؟

والحق أنّ هذا هو الصواب،لو تأملوا ، فالأدب صورة عن صاحبه كما هو معروف، والأدب الرفيع يعبر دائما عن رؤية صاحبه إلى الوجود ، مهما يكن الغرض الذي يتناوله.ولذلك كان من الطبيعي ألا يصدر عن الأديب المسلم النقي الفطرة إلا الأدب الإسلامي، كما أنه لا يصدر عن الوجودي إلا الأدب الوجودي، ولا عن الماركسي إلا الأدب الماركسي، ولا عن النصراني إلا الأدب النصراني. هذا ما تنطق به النصوص ويؤيده الواقع، ودعك من تخرصات المتخرصين وتأويلات المبطلين.فإذا أصاب فطرة المسلم انحراف ما ، انعكس ذلك على سلوكه وعلى إبداعه معا ، وأخرج للناس أدبا منحرفا عن الفطرة، أي عن الإسلام.

لم تعد العلاقة بين الأدب والدين، وأكاد أقول بين الأدب والإيديولوجيا ، مثار نزاع أو جدل بين الناس،ولا يماري في ذلك إلا من لا يعرف حقيقة الأدب وحقيقة الدين، ولا يعرف تاريخ الآداب الإنسانية وعلاقتها بالدين. وإلا فمن ذا الذي يستطيع أن ينكر الآن أن الآداب نشأت أصلا في أحضان الدين، كيفما كان ذلك الدين؟ وهل يقدر الجاحد أن يجحد أثر الدين في ملاحم اليونان ومآسيها وملاهيها؟ أو أن يفصل بين ملاحم الهند القديمة وبين كتبها المقدسة؟ ولم يكن أدبنا العربي القديم بدعا بين الآداب،وهذه المعلقات، سواء أصح خبر تعليقها على أستار الكعبة أم لم يصح،شاهدة على تلك العلاقة.فإذا أضفت إلى ذلك كله حديث العرب عن القوى الخفية التي توحي إلى الشعراء زخرف القول،من الشياطين والجن،والحديث عن وادي عبقر وما يتصل به، ثم ما حدث للعرب أنفسهم إبان الدعوة الإسلامية الأولى من حيرة الذهن وتشتت الفكر واضطراب الرأي حول ما يصفون به القرآن الكريم، الذي لا يأتيه الباطل بين يديه ولا من خلفه، فلم يهتدوا إلا أن يربطوه بالشعر والسحر والكهانة، ازددت يقينا بما نقول.

ولا يقولنّ أحد إن ذلك أمر كان وانقضى،فلم يزل للدين حتى اليوم سلطانه على آداب الأمم والشعوب،ولم تستطع الدعاوى الإلحادية بجميع صورها بتر هذه العلاقة أبدا.والأدب الإلحادي في الحقيقة نتيجة الدين،لأنه نتيجة موقف من الدين،وقد انتقل ألبير كامي في دعوته وفلسفته الوجودية الملحدة من القول باللادين،

إلى القول بمناهضة الدين،la non religion

والفرق بينهما واضح جلي.;l'anti-religion

وحسبك أن تلتمس أثر الدين في كبار أدباء العالم لترى ذلك جليا بيّنا.وارجع إن شئت إلى محمد إقبال وطاغور وكوته وبرخيس وأحمد شوقي وميخائل نعيمه وتولستوي وبوشكين ومحمد عاكف ومرال معروف وت.س.إليوت وبول كلوديل وسواهم تر العجب العجاب من أمر الدين وأثره في آداب العظماء.

ومن هنا كان المنطلق السليم هو البحث عن الأدب الإسلامي في ذلك القدر الأدبي الهائل الذي ينتجه المسلمون، بالعربية، وبغيرها من لغات الشعوب الإسلامية، دون استبعاد أولئك الذين لبسوا، لسبب أو لآخر، لبوس العلمانية بوجوهها المتعددة والمتناقضة في بعض الأحيان، ماداموا لا ينكرون انتماءهم للإسلام ولا يعلنون انسلاخهم عن هويتهم الحضارية، حتى وإن حطبوا في حبل غير حبل المشروع الإسلامي، بل ما دام كثير منهم يغضب إن أنت طعنت في إسلامه تصريحا أو تلميحا، وهو أمر على كل حال لا يجوز صدوره عن مسلم مستنير، إذ كثيرا ما يستيقظ في النفوس نداء الفطرة،فطرة اللّه التي فطر الناس عليها، فتزول تلك الغشاوة السطحية التي التصقت بجلودهم دون قلوبهم،فإذا أدبهم إسلامي الملامح، مستجيب لخصائصه المعنوية والفنية،واقرأ إن شئت من شعر بدر شاكر السياب: (أيوب)،أو (أمام باب اللّه)،أو من شعر محمد الفيتوري: (يوميات حاج إلى بيت اللّه الحرام)، أو اقرأ حتى قصيدة محمود درويش : (عابرون في

كلام عابر).

لقد خضت تجربة تتمثل في دراسة عدد من النصوص الأدبية،في الشعر والسرد،خارج دائرة ما يسمى دائرة (الإسلاميين)،وهي تسمية ما فتئت أردد أنني لا أرتاح إليها كثيرا،لأنها تسمية تكاد تشق المجتمع نصفين،بالرغم من أن كثيرا ممن لا يصنفون داخل هذه الدائرة يتحركون من داخل دائرة الإسلام، ولكن في إطار اجتهادهم الخاص، ولا أرضى غير التسمية التي رضيها رب العزة تعالى لعباده حين قال: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾. (فصلت:٣٣)

وقد كان نتيجة تلك التجربة أن أخضعت النصوص للدرس والفحص من أجل بحث الملامح الإسلامية فيها،فإذا كثير منها يستجيب استجابة رائعة للغرض الذي رسمته. وقد شجعني على هذه الخطوة اعتقادي الجازم أن كل من ينتمي إلى الإسلام ولو حضاريا، كما هو شأن مارون عبود، فضلا عن الانتماء الديني،لا بد أن يصيبه من أثر القرآن الكريم شيء،إذ القرآن الكريم غلاب، وليُغلبنّ مغالبُ الغلّاب، كما قال كعب بن مالك رضي الله عنه.

لقد تناولت منذ وقت مبكر،أي منذ حوالي ربع قرن من الزمن، عددا من قصص الأديبة الرائدة خناثة بنونة التي جعلت من القضية الفلسطينية محورا لها،فإذا بها تقدم لنا أدبا رفيعا ينطلق في رؤيته للوجود والأشياء والفن من الإسلام في وضوح كاشف.فهل كان من اللازم أن تعلن هذه الأديبة الأصيلة أنها تكتب أدبا إسلاميا حتى نسلّم بأن أدبها أدب إسلامي؟أم تلك مهمة النقد؟[1]

ووقفت عند نص شعري متميز للشاعر الراحل عبد الله راجع، عنوانه:

١- ينظر على سبيل المثال قصتها : (قتلى ولا موت)،من مجموعتها: (النار والاختيار)،حيث تجعل القتل قرين الخلود، انطلاقا من قوله تعالى :﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾(آل عمران/١٦٩).
و«خناثة بنونة» أديبة مغربية مشهورة.

(أعلنت عليكم هذا الحب)[1]، وبيّنتُ وقوف الشاعر في هذه القصيدة ضد كل أنواع الانسلاخ الحضاري،سياسيا واجتماعيا وثقافيا، برؤية جمالية فائقة تفضح الضحالة الفنية التي تتردى فيها بعض النصوص التي تنشر تحت لافتة الأدب الإسلامي، وهي لحسن الحظ استثناء في باب الأدب الإسلامي وليست قاعدة.

ثم كانت وقفة أخرى مع ديوان أحمد المجاطي لإبراز ما أسميته الارتباط الحضاري[2] في شعر هذا الشاعر المتميز، الذي لو أتيح له أن يشفع الجودة بالكثرة على مذهب ابن سلام رحمه اللّه لكان له شأن وأي شأن في خريطة الشعر العربي المعاصر، وإنما قصر به قلة ما بأيدي الناس من شعره.

نعم، ليس كل أدب أولئك إسلامي المنزع، بل ربما كان الأدب الإسلامي عند كثير منهم محدودا، والأدب الإسلامي بمفهومه الجمالي عزيز المنال، وأكاد أقول مع الناقد الرائد محمد قطب إن الأدب الإسلامي في صورته البشرية المثلى شيء لم يوجد بعد في تاريخ الإنسانية، لأننا نطمع دائما إلى مزيد من الارتقاء، ولأن المثال فيه إنما هو،بعد كتاب اللّه عز وجل، جوامع الكلم الصادرة عن المعصوم محمد صلى اللّه عليه وسلم.ولكن ذلك لا يمنعنا من مواصلة العمل في البحث عن إسلامية الأدب في ذلك التراث الضخم المنتج قديما وحديثا.

وربما هدتنا القراءة إلى أن نضع أيدينا على ظاهرة قد تبدو للوهلة الأولى مستغربة، وهي أن كثيرا من الأدب الذي أنتجته أمتنا – بلغاتها المختلفة – في العصور الحديثة التي تعرضت فيها لابتلاء الاستعمار،هو أدب مصادم لروح الحضارة، ولروح الإسلام، ولكن ينبغي ألا ننسى الظروف العامة

١- ينظر تحليل القصيدة في كتاب : (زهرة الآس في فضائل العباس)، أعمال تكريم الدكتور عباس الجراري، بمناسبة بلوغه الستين، ط١، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م

٢- آفاق، مجلة اتحاد كتاب المغرب، العدد الخاص بالمجاطي رحمه اللّه.وأعيد نشر الدراسة في المشكاة في العدد الخاص بالشاعر أيضا.

التي رافقت ميلاد ذلك الأدب،وهي ظروف مكنت لأنظمة الجور أن تتسلط على الشعوب، وفي ظل تلك الأنظمة شاعت الأفكار المنحرفة والمذاهب المستوردة،وتمكنت من السيطرة على مواقع القرار،وعلى المؤسسات السياسية والثقافية، فزينت الباطل، وضلت كثير من الأقلام التي كان ينتظر منها ويتوقع أن تكون رائدة للأمة،ولكن الأمة بقيت محافظة، في مجملها، على جوهرها الصافي وضميرها الحي ووجدانها النقي،حتى إذا بدت في الأفق تباشير الصحوة رجع الناس إلى رحاب الله أفواجا، وتفيأت الأقلام ظلال الإيمان، ووقع التحول المعروف عند عدد من أعلام الفكر والأدب أيضا، وهو تحول لم يفهمه بعض المتخندقين داخل الفكر المادي.

في عام ١٩٨٨م،قدّمتُ إلى: (ندوة مناهج العلوم الإسلامية وخصوصيات المدرسة المغربية)،التي عقدت بكلية الآداب بوجدة، بحثا عن الشعر المغربي المعاصر والنص القرآني، مبرزا طريقة تعامل الشعراء مع كتاب الله عز وجل، فكانوا ثلاثة أصناف:صنف يستفيد من النص القرآني الكريم في حدود بنيته الفنية لخدمة النص الشعري،وصنف يتعامل مع روح القرآن الكريم،ويؤكد بذلك الرؤية الإسلامية،وآخر يمثل تعامله مع النص القرآني الكريم نوعا من العدوان السافر الذي اجترحته كثير من النصوص الشعرية على كتاب الله تعالى،عن طريق السخرية الفاضحة أو القلب المعنوي أو اللفظي، مما مثّل جرأة على الله عز وجل ما وجدنا لها مثيلا من قبل.وقد حشدت لهذه الظاهرة من النصوص ما جعل الدكتورة بنت الشاطئ رحمها الله تعالى تُضمّن ثناءها على البحث عجباً من تلك الوفرة الوافرة من النصوص المنحرفة.

ولما تابعت هذا الطريق، في لقاء ثقافي شهدته دار المغرب بباريس، عام ١٩٩٢، التفت إلي أستاذ كريم من المشاركين تربطني به علاقة منذ سنوات الطلب في الجامعة،وقد كان وما يزال مناضلا في صفوف اليسار، وإن صار الآن أكثر اعتدالا وتوازنا في خطابه،وهو من المنصفين، وقال لي في نوع من التحسر:

«إنّك بهذا تنكأ جراحا تكاد تندمل..إن كثيرا من أصحاب هذه النصوص قد أقلعوا عن هذا النهج واتخذوا سبيلا أخرى»، وقد استيقنت أنه كان لي ناصحا، فأعرضت عن نشر البحث وما جرى مجراه، ولاسيما بعدما جمعتني بعد ذلك مناسبة، في ملتقى شعري بفاس، بأحد هؤلاء، وكان من أشد الناس غلوا في تناول الدين والذات الإلهية بسوء،وشاء الله تعالى أن نتقاسم معا غرفة واحدة خلال إقامتنا،فإذا به يطلب مني سجادة الصلاة، ويتوجه إلى ربه..قلت له بعد أن فرغ من صلاته: لك أن تحتفظ بالسجادة، فقبلها وقال:ستظل عندي ذكرى طيبة.

إن الهزات التي تصيب المجتمعات لا يسلم منها الأفراد، وهل المجتمعات إلا مجموعة أفراد؟ وليس الأدباء والمفكرون في ذلك بدعا بين الناس، وكما أن هؤلاء قد يكونون مبشرين بالتحولات الاجتماعية وممهدين لها بما يكتبون،كذلك هم يتأثرون أيضا بهذه التحولات، ويظهر أثر ذلك التحول فيما يكتبون، وإن كان بدرجات متفاوتة، إلا أنه قلما ينجو أديب أو مفكر من قبضة تلك التحولات.

ومما لا شك فيه أن التحولات الكبرى المتمثلة في حركات الأديان أو الحركات الثورية الحقيقية هي أبلغ خطرا وأشد أثرا من تلك التحولات الناتجة عن بعض الحركات المحدودة المتمثلة في الانقلابات العسكرية، وإن لبست هذه الحركات لباسا ثوريا، إلا أنه يظل في كل الأحوال لكل فعل اجتماعي أثر ما في الحركات الثقافية بوجه عام، والأدبية بوجه خاص، إلا أن هذه التحولات الثقافية والتغيرات الأدبية ربما احتاجت إلى فترة من الزمان حتى تختمر وتؤتي أكلها .والأدب العربي، بعد الإسلام، شاهد على ذلك. إنه ليس صحيحا قط ما يقال من أن الإسلام لم يؤثر في الشعراء، فضلا عن القول بأنه أثر تأثيرا سلبيا، فضعُفَ الشعر في صدر الإسلام. إن أثر الإسلام في الشعر بخاصة، وفي الأدب بعامة، ظاهر جلي منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وهل يعقل أن يتخذ الرسول صلى الله عليه

وسلم لنفسه شعراء يذبون عن الدعوة ويبشرون بقيم الإسلام الجديدة لو كان ذلك الشعر ضعيفا ، أو كان شعراؤه مفحمين؟ولكن التغير العميق الذي جعل الأدب يطبع بطابع الإسلام لم ينكشف إلا بعد مجيء الإسلام بفترة، وذلك ما لاحظه ناقد إسلامي فذ، هو ابن خلدون، الذي قرر «أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهلية في منثورهم ومنظومهم.. . والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثلهما لكونها ولجت في قلوبهم ونشأت على أساليبها نفوسهم فنهضت طباعهم وارتقت ملكاتهم في البلاغة على ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ممن لم يسمع هذه الطبقة ولا نشأ عليها ،فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة وأصفى رونقا من أولئك وأرصف مبنى وأعدل تثقيفا بما استفادوا من الكلام العالي الطبقة»[1].

ولقد تحدث طه حسين عن التحول الذي أصاب المجتمع المصري عقب حركة ما سمي (الضباط الأحرار)، ويسميه طه حسين في حديثه ثورة، فقال:»ويزعمون أن أدب الثورة لم يوجد بعد مع أن الثورة قد شبت منذ أكثر من عام،كأن الأدب شيء يكفي أن يقال له كن فيكون،أو يقال له تغير فيتغير بعد يوم وليلة.إنما تغير الثورة أول ما تغير نظام الحكم وأوضاع الحياة العامة، وما يحتمل التغيير من الصلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بين الناس.فأما الطبائع والنفوس والأذواق والعقول فيحتاج تغيرها إلى وقت طويل جدا لا يحصى بالعام وبعض العام، وإنما يحصى بالأعوام الطويلة المتتابعة...إن الأدب يمهد للثورة وينشئها ويشب جذوتها في النفوس بما يلقي في قلوب الناس من الآراء الجديدة، وبما يصور لعقولهم من القيم المستحدثة... ويكفي أن نذكر أن الإسلام لم يغير الشعر العربي الجاهلي تغيرا خطيرا إلا بعد ظهوره بنصف قرن، وأن الثورة العباسية

١- انظر «المقدمة»،فصل في صناعة النظم والنثر.

كانت نتيجة الأدب الأموي، ولم تنشئ أدبها العباسي الخالص إلا بعد أكثر من نصف قرن.

وقل مثل ذلك في الثورة الفرنسية..مهد لها أدب القرن الثامن عشر،ولم تنشئ أدبها إلا في أواسط القرن التاسع عشر.»[1]

هذا،وبالرغم من أن كثيرا من الذين تحكمهم رؤى مغايرة لأصالة الأمة ما يزالون يحتلون مواقع القرار السياسي والثقافي،إلا أن التحولات الكبرى لا تخضع للقرارات، فالتحولات العميقة التي تشهدها مجتمعاتنا الإسلامية، ومقومات الرُّجْعى البادية في صفوف الأمة، من شأنها أن تصحح الموازين بصورة شاملة، ومن شأنها كذلك أن تجعل الأدب والفكر ينال نصيبه غير منقوص، فيزول ذلك الفصام النكد بين دين المجتمع المسلم وأدبه،كما يقول الدكتور عبده زايد،ويومها لا يملك الأديب المسلم إلا أن ينتج أدبا إسلاميا، إذ ما تزال المقولة القديمة:«الأدب صورة عن صاحبه» مقولة صحيحة في كثير من جوانبها، وإذا كان شوقي يقول : (الصب تفضحه عيونه) ،فإنه يمكننا القول، ونحن في مجال الحديث عن الأدب:«الصبّ تفضحه الكتابة».

١- طه حسين:«خصام ونقد»،دار العلم للملايين، بيروت،١٩٨٢ ، ص.٣٨-٣٠.

مراحل التطور الدلالي لمصطلح الأدب الإسلامي

مصطلح الأدب الإسلامي مصطلح قديم وحديث: هو قديم باعتبار الميلاد والنشأة، وهو حديث باعتبار التداول والدلالة. والذين وقفوا حديثا موقف الخصومة من مصطلح الأدب الإسلامي إنما وقفوا ذلك الموقف من منطلق إيديولوجي أحيانا ،ومن منطلق الجمود على فهم دلالي ساد فترة من الزمن،أحيانا أخرى،ولم يستوعبوا مستجدات الاصطلاح، وقلما كان هنالك مسوغ علمي جدير بالتأمل وراء هذه الخصومة أو الرفض.والدليل على ذلك أمران:

أوّلهما أنهم ظنوا أن مصطلح الأدب الإسلامي بدعة لم يكن للدرس النقدي والأدبي به عهد من قبل، وأن هنالك دوافع غير علمية – ولنقل بصريح العبارة دوافع إيديولوجية- كانت وراء ظهور المصطلح، فهم يتساءلون:وما الأدب الإسلامي؟ وما علاقة الإسلام بالأدب؟. والحال أنهم يتلقون بالقبول مصطلحات مماثلة تتصل بالعلوم والفنون، فهم لا ينكرون الحديث عن الفلسفة الإسلامية،والتاريخ الإسلامي، بل والفن الإسلامي، بل صنف بعضهم في ذلك مصنفات، يستوي في ذلك العرب والمستشرقون، كصنيع وليم مارسيه في كتابه عن (الفن الإسلامي)، وهو كما يقول أوليغ كرابار من أبرز المختصين في الموضوع. ومن هؤلاء أوليغ كرابار نفسه في كتابه «كيف نفكر في الفن الإسلامي»[1].

ويراد من وراء هذا المصطلح أمران هما:الفن الصادر عن الشعوب الإسلامية، أو فنون العالم الإسلامي، كما يعبر كرابار،ثم الفن النابع من عقيدة المسلمين، هذه العقيدة التي غلّبت فنا دون فن، فانصرف الناس

١- أو ليغ كرابار:«كيف نفكر في الفن الإسلامي»، ترجمة عبد الجليل ناظم،وسعيد الحنصالي.دار توبقال للنشر،ط١، الدار البيضاء ١٩٩٦.ويضم الكتاب،كما جاء في التمهيد،أهم ما جاء في المحاضرات الثماني التي ألقاها المؤلف عام ١٩٩٢في معهد العالم العربي بباريس.

مثلا عن النحت أوالتصوير، ولاسيما ما فيه روح، وتقدم في مقابل ذلك بشكل نادر فنون أخرى كالخط والهندسة المعمارية والزخرفة. وقد صار الحديث عن الفن الإسلامي متوافراً ومعروفاً في عدة لغات، وفي حضارات كثيرة، وقد ذكر أوليغ كرابار، في مقدمة كتابه، أنه علم(بوجود دراسة حول الفن الإسلامي في كوريا وهي لغة لا تذكر في العالم الإسلامي). أو تبقى العربية وحدها ممنوعة من الخوض في هذه المواضيع إرضاء لبعض التصورات ضيقة الأفق والرؤية؟

وقد بين الأستاذ أبو صالح الإلفي، وهو من خير من كتب عن الفن الإسلامي، أن الفن الإسلامي لم يستهدف محاكاة الطبيعة عند معالجة الموضوعات الفنية في مشروعاته المختلفة، وأنه بذلك كان مخالفا للفن الإغريقي والروماني، وحتى فنون عصر النهضة في أوربا، وقد استند إلى عدد من الغربيين،من أمثال،ل.برهير، وتيراس، ونلسن، ولامانس، لتأكيد هذه الخصوصية الإسلامية في الفن.[1]

وهكذا كان الحديث عن الفن الإسلامي،وعن الزخرفة الإسلامية، وعن الفلسفة الإسلامية، وعن العمران الإسلامي. حتى إذا تعلق الأمر بالأدب الإسلامي استنكروا واستغشوا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكبارا.

وثانيهما أن عددا من أولئك المنكرين قبلوا مصطلح الأدب الإسلامي وتداولوه، ودرَسوه ودرّسوه لطلبتهم عقودا من الزمن، يوم كانت دلالته التاريخية مهيمنة، وجادلوا فيه وأنكروه يوم تطورت الدلالة، أو لنقل تجددت، فهم كانوا وما زال بعضهم لا يفهم من مصطلح الأدب الإسلامي إلا ذلك الأدب المقترن بفترة معينة من الزمن، هي فترة البعثة والخلفاء الراشدين لا تتعدى ذلك عند طائفة منهم، وهي عند طائفة أخرى تتسع بعض الاتساع

١- أبو صالح الألفي: «الفن الإسلامي، أصوله، فلسفته،مدارسه».ط٢، دار المعارف، لبنان.

لتشمل عصر بني أمية، وقلما التفتوا إلى ما خالف هذا التقسيم،سواء أكان المخالف من الأقدمين، مثل ابن خلدون رحمه الله تعالى، أم كان من المحدثين، مثل كارل بروكلمان، ومن سار على آثارهم قصصا.

والحال أن مصطلح الأدب الإسلامي قديم في ظهوره، قد يعود إلى نهاية القرن الهجري الأول وبداية القرن الثاني إن نحن تقصينا الأمر وأحسنا التقصي، ومما لا شك فيه أن استعماله شاع في القرن الثالث واستفاض، ثم صار مصطلح الإسلامي والإسلاميين تتداوله الألسنة فيما بعد، وقد عرف الناس من مؤلفات القرن الرابع كتاب أبي الحسن الأشعري الشهير «مقالات الإسلاميين».إلا أن دلالة المصطلح شهدت من التطور ما يقتضي التتبع لفهم ما آل إليه المصطلح في هذا العصر. وإجمالا يمكننا أن نجمل هذه المراحل التي شهد فيها مصطلح الأدب الإسلامي تطورا إلى مراحل رئيسية، وهي ما نسعى إلى تبيانه فيما يلي من المباحث.

المرحلة الأولى: أدب فترة

(من أين علم الأفوه أن الشهب التي يراها إنما هي قذف ورجم، وهو جاهلي،ولم يدع هذا أحدٌ قطّ إلا المسلمون؟) (الجاحظ).

اصطلح الناس على أمور واجتمعوا عليها، وأخطأهم الاصطلاح على أمور فاختلفوا فيها. وفي ذلك يقول شيخنا عبد الله الطيب رحمه الله تعالى:«والحقّ أن ما نسميه مصطلحا قلّ أن يصيب من الناس اصطلاحا جامعا عليه، انظر إلى هذا الاختلاف في معنى الطبقات من عهد الخليل إلى زمان ابن رشيق، وقل مثل ذلك في أسماء أخرى كالجناس والمقابلة وما أشبه».

فهذا مثل على أن المصطلح الواحد يكون له أكثر من دلالة،فهو مصطلح، إلا أنه لم يصطلح الناس على معنى واحد حوله.

وعندما وقف العلماء على قوله تعالى، من سورة البقرة ٢٧٣: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَـٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا ۗ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾، صح عندهم أن هذا الأسلوب وجه بلاغي متميز، ولكنهم اختلفوا في النعت، ولم يصطلحوا على اسم واحد يتفقون حوله لوصف هذا الوجه البلاغي. وقد التمسوا شواهد أخرى للظاهرة من غير القرآن، فوقفوا على قول امرئ القيس:

على لاحبٍ لا يهتدى بمناره   إذا سنّه العَوْد النباطيّ جرجرا

وقول الآخر:

لا تفزع الأرنبُ من أهوالها   ولا ترى الضبّ بها ينجحر

فلما جاءوا إلى المصطلح لم يصطلحوا على اسم،فهو عند ابن جني داخل في باب توجه اللفظ الواحد إلى معنيين، وعند ابن فارس يدرج في

باب التوهم،وهو غير التوهم الذي أراد به بعضهم ما هو داخل في سبب منع أشياء من الصرف، مما يدل على أن اسم التوهم يقع على أشياء متباينة، بحسب العلماء، كما هو الشأن في المطابقة والمجانسة والمقابلة وما إلى ذلك.وسمى ابن رشيق الظاهرة نفي الشيء بإيجابه، وعند ابن الأثير يسمى عكس الظاهر، وعده الخطيب القزويني والسكاكي من الإيجاز،مع اختلاف بينهما في طبيعة ذلك الإيجاز، فعده أحدهما من إيجاز القصر، وجعله الآخر من إيجاز الحذف، وأضافه السجلماسي إلى المبالغة.[١] فليس ما أصاب مصطلح الأدب الإسلامي إذن من تطور في الدلالة بدعا في الدراسة المصطلحية.

عندما نعود إلى أقدم ما ألف في النقد العربي،مما وصل إلينا، مثل فحولة الشعراء للأصمعي (ت ٢١٦ هـ)، وطبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي (ت ٢٣١ هـ)،ثم فيما ظهر بعد ذلك بقليل، فإننا نجد دورانا لمصطلح الأدب الإسلامي،أو ما اتصل به، كالشعر الإسلامي،وشعراء الإسلام، والشعراء الإسلاميين، والشاعر الإسلامي، وربما وجدنا في بعض تلك الكتب نصوصا معزوة إلى شيوخ أقدم عهدا، كأبي عمرو بن العلاء، بها إشارات إلى ما نحن بصدده، مما يدل على قدم المصطلح، إذ من الثابت استعماله وافرا في القرن الثاني الهجري، وربما كان ظهوره أواخر القرن الأول، يدلنا على ذلك ورود صيغ قريبة على ألسنة شعراء القرن الأول، من أمثال الفرزدق (ت:١١٣ هـ) القائل:«شعراء الإسلام أربعة: أنا، وجرير، والأخطل،وكعب الأشقري».[٢]

١- للتوسع، يراجع كتاب الدكتور أحمد محمد علي (عبده زايد): (عكس الظاهر في ضوء أسلوب القرآن الكريم ولغة العرب)، دار الصحوة للنشر – القاهرة، ط١، ١٤١٢-١٩٩٢.

٢- ويقول د.الشاهد البوشيخي قد يكون هذا المصطلح والذي قبله – يعني مصطلح شعراء الإسلام وشعراء الجاهلية – هما الصورة الأولى لاصطلاح «الشعراء الجاهليين» و«الشعراء الإسلاميين» بعد.) انظر: مصطلحات النقد العربي، ص.١٧٨

ويغلب على هذا الشوط تقييد المصطلح بالزمن،عند معظم النقاد، إلا ما كان من استثناءات قليلة.

وأول ما استُعمل الأدب الإسلامي مقابلا للأدب الجاهلي،أي إن الفاصل بينهما زمني،يحد بظهور دعوة الإسلام.

وقد سئل الأصمعي عن جرير والفرزدق والأخطل فقال: لا أقول فيهم شيئا لأنهم إسلاميون[١].

ها هو الأصمعي إذن يستعمل مصطلح (الإسلاميين)، قبل استعمال أبي الحسن الأشعري،بزمان طويل، فالأصمعي يعد من علماء القرن الثاني (وإن مات في أوائل القرن الثالث)،والأشعري من علماء القرن الرابع،(توفي عام٣٢٤هـ)رغم الخلاف الظاهر في دلالة المصطلح بين الرجلين. والمصطلح في كل الأحوال ليس بحديث كما قد يظن.

وقال الأصمعي عن شيخه أبي عمرو بن العلاء،وهو من علماء القرن الثاني:«جلست إليه عشر حجج، فما سمعته يحتج ببيت إسلامي»[٢]،(ولك أن تقرأها ببيتِ إسلامي، على الإضافة، أو ببيتٍ إسلامي، على الصفة، وكلا الوجهين مؤكد لما نحن فيه من قدم المصطلح).

وكان أبو عمرو يقول:»لو أدرك الأخطل يوما واحدا من الجاهلية ما قدمت عليه أحدا.»[٣]

وجعل ابن سلّام الشعراء طبقات،فعدّ منهم من هو (من الجاهليين)، ومن هو (من الإسلاميين)، ومن هو (جاهلي إسلامي)،مثل حريث بن حافظ المازني[٤]. ويشرحه قوله عن أمية بن حرثان بن الأسكر:«وله شعر

١- فحولة الشعراء:١٢.

٢- العمدة:١/١٩٧

٣- الأغاني:٨/٢٨٤

٤- الطبقات:١٩٢

في الجاهلية وشعر في الإسلام»[1] ،وقوله عن عمرو بن شأس:«كثير الشعر في الجاهلية والإسلام»[2]

وقد جعل في الطبقة لأولى من الإسلاميين جريرا والفرزدق والأخطل.

والأخطل،كما هو معروف، نصراني، متعصب لنصرانيته[3]، ولكن القدماء عدوه (شاعراً إسلامياً)، لأنهم كانوا في تقسيمهم، أو كان معظمهم، يعتمد الزمن لا سواه.وما دام الأخطل ممن عاش الحقبة الزمنية الإسلامية، فلا غرو أن يكون عندهم (شاعراً إسلامياً)،على نصرانيته.

قال الخليفة عبد الملك بن مروان للفرزدق:من أشعر الناس في الإسلام؟قال: كفاك بابن النصرانية إذا مدح.[4]

وكان أبو عبيدة يقول:شعراء الإسلام الأخطل ثم جرير ثم الفرزدق[5]. وأبو عبيدة يقدم الأخطل على صاحبيه،لا تمنعه نصرانيته من أن يحتل تلك المنزلة المتقدمة، بالرغم من أن الحديث عن (شعراء الإسلام).

على أن الشاعر الإسلامي عندهم من نشأ في الإسلام، فلذلك اضطرب النقاد في الشعراء الذين أدركهم الإسلام، وقد سلخوا من أعمارهم في الجاهلية حقبة من الزمن،فشاع ذلك التصنيف الذي نجده عند ابن رشيق،في جعل الشعراء أربع طبقات:جاهلي قديم، ومخضرم، وإسلامي،

١- نفسه:١٩٠

٢- نفسه:١٩٦

٣- مما يدل على تعصب الأخطل لنصرانيته، وحماسته لدينه،الخبر الذي أورده ابن سلام في طبقاته(٤٩٠-٤٩١)، فليراجعه من شاء،وانظر أيضا الأغاني:٨/٣١٠، ولا ينقضه الخبر الذي أقسم فيه باللات والعزى (٢٨٨/٨)،وأراه فعل ذلك تماجنا. ومثله يتماجن.

٤- الأغاني:٢٨٥/٨

٥- نفسه.

ومحدث.[1]

على أن من النقاد من لم يذكر صفة الخضرمة، فكان حسان بن ثابت والنابغة الجعدي من القدماء عند المرزباني، لا من المخضرمين ولا من الإسلاميين، وأول الإسلاميين عنده الفرزدق، فهو (فحل شعراء الإسلام)[2].واستغنى ابن سلام في طبقاته عن ذكر المخضرمين، واكتفى بالجاهلية والإسلاميين من الفحول،مضيفا إليهم شعراء القرى العربية وشعراء المراثي،ومن كان من المخضرمين ألحقه بطبقة من الطبقات المذكورة، فقد ألحق كعب بن زهير بالجاهليين، مثلا ،وجعله في الطبقة الثانية، بينما ذكر حسان بن ثابث في شعراء القرى العربية.

وهكذا يكون الزمن هو الفيصل في وسم الشعراء بصفة: «الإسلامية»، وتنتهي طبقات الإسلاميين،عادة، عند آخر عصر بني أمية، ليبدأ عصر المحدثين والمولدين.

على أن من العلماء من أطلق مصطلح الإسلاميين على كل من جاء بعد الإسلام، ولابن خلدون في هذا تميز واضح، حين يجعل الإسلاميين أعلى طبقة في الكلام من الجاهليين، لما سمعوا من الكلام المعجز من كتاب الله عز وجل.

لم يكن المعيار الزمني، رغم غلبته، خالصا عند كل النقاد، فقد رأينا أحكاماً تضيف إلى الزمن عناصر أخرى هي ألصق بالفن، حتى لكأن للجاهليين مياسم فنية ينمازون بها، وللإسلاميين أخرى يعرفون بها.

فأبو عبيدة، وهو، كما سبقت الإشارة، من يجعل الأربعة المشهورين فحول الإسلام،يقول: الأخطل أشبه بالجاهلية[3]، أي في مذهبه الشعري.وما

١- العمدة:١/٢٣٣

٢- الموشح:١٦٤

٣- الأغاني:٨/٢٩٢

أشبه هذا بالحق، ولئن كان أبو عبيدة لم يقدم تعليلا لذلك، فإن الاستئناس برأي ابن خلدون النقدي يعلل الأمر ويشرحه. وليس معنى ذلك أن الأخطل لم يسمع الكلام المعجز، المتمثل في كتابه الله تعالى، فأثر القرآن الكريم واضح في شعره، ولكن معناه أنه لم يتمثل روح القرآن كما تمثلها صاحباه، وظل تأثره بالقرآن الكريم تأثرا لفظيا وظاهريا. وذلك أمر مفهوم وطبيعي، فليس من آمن كمن كفر.

وللعقيدة أثر بين في القول الشعري، وهو أمر تنبه إليه ذوو الحصافة في الرأي والرهافة في الذوق.قال عمر بن عبد العزيز، رضي الله عنه، لسليمان بن عبد الملك،وقد سأله عن جرير والأخطل: «إن الأخطل ضيق عليه كفره في القول، وإن جريرا وسّع إسلامه قوله،وقد بلغ الأخطل منه حيث رأيت»[1]، وهذا قول منصف، لا ينتقص من فن الأخطل.

ومن يتبينْ يرَ أنّ ما يذهب إليه بعضهم من أن الشعر العربي بعد الإسلام استمر على جاهليته، مستشهدين بعيون شعر حسان وغيره من مؤسسي القصيدة الإسلامية الأولى رأي فائل. وإنه لا بد من إعادة النظر في تلك الأحكام انطلاقا من النصوص نفسها أولا، ومن محيطها ولحظتها الحضارية ثانيا.والذي ينظر إلى قصيدة حسان بن ثابت رضي الله عنه في فتح مكة، مطرحا ما سبق إليه من أحكام بعض الدارسين، ملتمسا ما فيها من الفن الإسلامي الجميل، يتبين له الحق.فمن أين كان لشاعر جاهلي أن يقول :

فإما تعرضوا عنا اعتمرنا ... وكان الفتح وانكشف الغطاء

وإلا فاصبروا لجلاد يوم ... يعين الله فيه من يشاء

وقال الله قد يسرت جندا ... هم الأنصار عرضتها اللقاء

لنا في كل يوم من معَدّ ... قتال أو سباب أو هجاء

١- نفسه:٢٨٨

فنحكم بالقوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء

وقال الله قد أرسلت عبـــدا يقـول الحق إن نفع البـــلاء

شهدت به وقومي صـدقـــوه فقلتم ما نجيب وما نشـــاء

وجبــريـل أمين الله فيـنـــا وروح القدس ليس له كفـــاء

ألا أبـلـغ أبــا سفيــانَ عني فأنت مجـوّف نخب هـــــواء

هجوت محمدا فأجبت عنه وعـنـد الله في ذاك الجـــزاء

أتهجـوه ولست له بكـــفـء؟ فشرّكما لخيركمـا الفـــداء[1]

وقد ذكر الجاحظ أن هناك أموراً يختص بها الإسلاميون من الشعراء دون الجاهليين، وهذا يعني أن مصطلح «الشعر الإسلامي» لم يعد تاريخيا خالصا، عند ذوي البصر بالشعر، فالجاهلي لا يستطيع إدراك أمور بعينها نظرا لطبيعتها الإسلامية.

قد عرض الجاحظ للمحتجين بالشعر لانقضاض الكواكب ورجم الشياطين قبل الإسلام فقال:

«قالوا:زعمتم أنّ الله تعالى جعل هذه الرجوم للخوافي حجّة للنبيّ صلى الله عليه وسلم، فكيف يكون ذلك رجماً ،وقد كان قبل الإسلام ظاهرا مرئيا، وذلك موجود في الأشعار. وقد قال (بشر) بن أبي خازم في ذلك:

فجأجأها من أقرب الرِّيّ غُـدوةً
ولمّــا يُسـكّنّـهُ مـــن الأرضــ مرتعُ

بـأكْلبـــةٍ زُرْقٍ ضـــوارٍ كأنّها
خطا طيفٌ من طـول الشّريعة تلمعُ

١- ديوان حسان بن ثابت، بتحقيق د.وليد عرفات، دار صادر، بيروت،١٩٧٤، ١٨/١

فجال على نفْرٍ كما انقضَّ كوكبٌ

وقد حالَ دون النقْعِ والنّقْعُ يسْطَعُ

فوصف شوط الثور هارباً من الكلاب بانقضاض الكوكب في سرعته، وحسنه، وبريق جلده.ولذلك قال الطِّرمّاح:

يبدو وتضمره البلادُ كأنّهُ

سيفٌ على شرَفٍ يُسلّ ويغمدُ

وأنشد أيضا قول بشر بن أبي خازم:

وتشيح بالعير الفلاة كأنها

فتخاءُ كاسرةٌ هوتْ من مَرْقَبِ

والعَيْرُ يَرْهَقُها الحمارُ وجحشها

ينقضُّ خلْفَهُمَا انْقِضَاضَ الكَوْكَبِ

قالوا: وقال الضبّيّ:

ينالها مهتكُ أشجارها

بذي غُرُوبٍ فيه تحْريبُ

كأنّهُ حين نحا كوكبٌ

أو قبَسٌ بالكفِّ مشبوبُ

وقال أوس بن حجر[1]

فانقضّ كالدّرّيّ يتبعهُ

نقعٌ يثور تخاله طُنُبا

يخفى وأحياناً يلوح كما

رفع المشير بكفّه لهبا

١- يورد الجاحظ من بعد (ص.٢٧٩) أن البيت لشريح بن أوس، لا لأوس بن حجر.

ورووا قوله:

فانقضَّ كـالـدّرّيّ من متحـدّرٍ
لمـعَ العـــقيقـة جُـنْـحَ لـيـلٍ مظلمِ

وقال عوف بن الخَـرِعِ:

يردّ علينا العَيْرَ من دون أنفه
أو الـثّــورَ كـالـدّرّيِّ يتبعـه الـدّمُ

وقال الأفوه الأودي:

كشهـابِ الـقـذْف يرميـكُمْ به
فــارسٌ في كـفّـــه لـلـحـرب نــارُ

وقال أميّة بن أبي الصلت:

ويـرى شياطينا تـروغ مُضافةً
ورواغـهـــا شـتّـى إذا مـا تُـطْـردُ

يُلْقَى عليها في السّمـاء مذلةٌ
وكــواكــبٌ تُـرْمَـى بـهـا فـتُـعَـــرّدُ

قلنا لهؤلاء القوم:إن قدرتم على شعر جاهلي لم يدرك مبعث النبي صلى اللّه عليه وسلم ولا مولده فهو بعض ما يتعلق به مثلكم،وإن كان الجواب في ذلك سيأتيكم إن شاء اللّه تعالى. فأما أشعر المخضرمين والإسلاميين فليس لك في ذلك حجة.والجاهلي ما لم يكن أدرك المولد،فإن ذلك ممّا ليس ينبغي لكم أن تتعلقوا به.وبشر بن أبي خازم فقد أدرك الفِجَار،والنبيّ صلى اللّه عيه وسلم شهد الفجار، وقال: شهدتُ الفجار،فكنت أنبل على عمومتي وأنا غلام». [1]

١- الحيوان:٦/٢٧٢وما بعدها.

ثم قال الجاحظ، بعدما بين أن في الشعر ما هو مصنوع:

«وأما ما رويتم من شعر الأفوه الأودي،فلعمري إنه جاهلي، وما وجدنا أحدا من الرواة يشك في أن القصيدة مصنوعة.وبعد فمن أين علم الأفوه أن الشهب التي يراها إنما هي قذف ورجم، وهو جاهلي،ولم يدّع هذا أحد قط إلا المسلمون؟»[1]

على أن ابن خلدون، كعادته، يخالف كثيرا من النقد السائد قبله، فهو من جهة يتوسع زمنيا في مفهوم إسلامية الأدب،إذ يجعل كل من جاء بعد الإسلام من «الإسلاميين»، ويجمع أزمنة سياسية متعددة في قَرَنٍ واحد،فيجعل من شعراء الإسلام:»حسان بن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والحطيئة وجريرا والفرزدق ونصيبا وغيلان" ذا الرمة والأحوص وبشارا». ويتجاوز هؤلاء جميعا منحدرا إلى «أبي نواس وحبيب والبحتري والرضي وأبي فراس».وهو، من جهة أخرى، يضيف إلى البعد الزمني في القسمة وجها آخر يتمثل في تأثر هؤلاء الشعراء بالقرآن الكريم والحديث الشريف، مما جعل كلام الإسلاميين من العرب،عنده، أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهليين في منثورهم ومنظومهم. ولا يكتفي بإصدار الحكم، بل هو يعلل له ويقول:»إن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثلهما لكونهما ولجت في قلوبهم ونشأت على أساليبها نفوسهم فنهضت طباعهم وارتقت ملكاتهم في البلاغة على ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ممن لم يسمع هذه الطبقة ولا نشأ عليها».

لكن هذه النظرة الخلدونية لم تجد للأسف من يفهمها ويتدبرها ويعمل على تطويرها.

فلما كان مطلع عصر النهضة الحديثة آل أمر تاريخنا الأدبي إلى المستشرقين،الذي طبقوا على أدبنا ما طبقوه على أدبهم، زاعمين أنهم

١- الحيوان: ٦/ ٢٨٠ -٢٨١

يقدمون بذلك للأدب العربي خيرا كثيرا ،حتى قال الإيطالي كارلو ناللينو،عام ١٩١٠ ،بعدما وكلت إليه الجامعة المصرية تدريس الأدب العربي[١]:«إن المطلوب مني ليس إلا أن أطبق على الآداب العربية أساليب البحث التاريخي التي عادت على تاريخ آدابنا الإفرنجية بطائل عظيم.»[٢]

والحال أن تاريخنا الأدبي مخالف جوهريا لتاريخ الآداب في الغرب، دون أن ننكر أن بعض الدراسات الاستشراقية أسهمت في تحريك المياه الرواكد، وتخصيب البحث في مجال الدراسات الأدبية. إن تاريخ الآداب الغربية يعكس ما عرفه الغرب من قيام حضارات وانقراض أخرى، على حين ظل الأدب العربي يمثل حلقات مترابطة ، لا تسمح بتقسيمه إلى مذاهب واتجاهات، بالمفهوم الغربي للمذاهب والاتجاهات، رغم الهزات السياسية

١- لا نحتاج إلى القول إنه كان يلقي دروسه على طلبته بالعربية، وبعد موته تولت ابنته مريم نلينو طبع محاضراته كما ألقاها، لم تغير منها شيئا، إلا أنها وضعت لتلك المحاضرات كلمة تحت اسم (تنبيه) قائلة:«لا يكون هذا الكتاب إلا نص الدروس التي ألقاها المرحوم الأستاذ كرلو نالينو (المتوفى سنة ١٩٣٨) في الجامعة المصرية سنة١٩١٠-١٩١١ دراسية،فقد كان المرحوم ألف نص الدروس باللغة العربية ولكنه كتب الحواشي بالإيطالية بشديد الإيجاز والاختصار، فاعتنيت بنقل الحواشي إلى اللغة العربية وأضفت إليها ما عثرت عليه من الأخبار المفيدة الموجودة في بعض الكتب التي طبعت بعد إلقاء هذه الدروس، وإنما وضعت هذه الإضافات بين نصفي مستطيل.»

ولقد رأيت من المفيد إثبات هذا التنبيه لِما سبق إلى أذهان بعض الفضلاء من أن نالينو ألقى محاضراته على الطلبة العرب في مصر بالإيطالية، وأن ابنته قامت بترجمتها من الإيطالية إلى العربية، عندما عزمت على إخراجها في كتاب.وما أدري كيف يستقيم في الذهن أن يعيّنَ أستاذ أعجمي في جامعة عربية،في بلد عربي، ليدرس الطلبة العرب الأدب العربي واللغة العربية، ثم ينصرف غير راشد عن العربية إلى أعجميته. فمن ترى كان سيفهمه إذن؟

٢- نفسه:٥٧

التي عكسها قيام دول وانهيار دول، ضـمن حضارة واحدة، هي الحضارة العربية الإسلامية.

وهكذا قسم المستشرقون تاريخ الآداب العربية إلى ستة أعصر، ولم يشذ عن هذا التقسيم إلا القليل.

وهذه الأعصر الستة هي:

١- عصر الجاهلية.

٢- العصر العربي الإسلامي، من ظهور الإسلام إلى انهيار دولة بني أمية.

٣- العصر العباسي الأول، إلى نحو سنة ٤٥٠هجرية/١٠٥٨م.

٤- العصر العباسي الثاني، إلى سقوط بغداد سنة ٦٥٦هجرية/١٢٥٨م

٥-عصر الانحطاط، إلى استيلاء محمد علي على مصر، سنة١٢٢٠ هجرية/ ١٨٥٠م.

٦- عصر النهضة الحديثة الذي ما يزال مستمرا حتى الآن.

وبهذا التقسيم صار الأدب الإسلامي مرتبطا بفترة زمنية محددة، من بزوغ فجر الإسلام حتى نهاية دولة بني أمية.

ومنهم من يجعل نهاية العصر الإسلامي مع نهاية الخلافة الراشدة، ويجعل عصر بني أمية عصرا مستقلا.

وقد تابع عدد من العرب المحدثين والمعاصرين المستشرقين في هذا المهيع.

وهكذا جعل أحمد حسن الزيات الأدب الإسلامي وقفا على صدر الإسلام والدولة الأموية، وقسم الشعراء إلى مخضرمين وإسلاميين، فجعل من المخضرمين كعب بن زهير والخنساء وحسان بن ثابت والحطيئة، وجعل من

الإسلاميين عمر بن أبي ربيعة والأخطل والفرزدق وجريرا والطرماح بن حكيم.

لم تمنع الأخطلَ نصرانيتهُ من أن يكون ضمن الإسلاميين، عند الزيات، شأنه في ذلك شأن بعض المتقدمين.

وقد تحدث الزيات في كتابه (تاريخ الأدب العربي) عن الأدب الإسلامي والعوامل المؤثرة فيه، كما تحدث عن مصادره وأنواعه،فكان مما قال:«إن أهم العوامل المؤثرة في الأدب الإسلامي هي:خمود العصبية الجاهلية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم،ثم استعارها في عهد بني أمية، ونشوء الروح الدينية،وتغير العقلية العربية، وتحسن الأحوال الاجتماعية والاقتصادية،وظهور الأحزاب السياسية، واتساع الفتوح الإسلامية، وتأثير الأمم الأجنبية بلغاتها وعاداتها،واعتقاداتها وأدبها، ثم أساليب القرآن والحديث، والمأثور الصحيح من الشعر الجاهلي والأمثال.» [1]

وهذا كلام عام، كما هو واضح،وغير مرتب ترتيبا منطقيا،ويقف عند ظواهر الأشياء دون بواطنها.ومن أعجب العجب أن يكون ذلك كذلك، والزيات نفسه يقول قبل صفحات معدودة: «فالإسلام إذن قد قلب العقلية العربية قلبا،وشن على الجاهلية حربا،ورسم للاجتماع مثلا أعلى يخالف ما ألفوه،ويناقض ما عرفوه»[2]

وقد نحا يوسف خليف المنحى نفسه عندما جعل العصر الإسلامي يتضمن صدر الإسلام والعصر الأموي، إلا أنه سمّى شعراء صدر الإسلام مخضرمين،ولم يطلق صفة الإسلاميين إلا على الشعراء الذين عاشوا في العصر الأموي.

وكذلك كان صنيع شوقي ضيف في (العصر الإسلامي)، من موسوعته

١- تاريخ الأدب العربي، ط ١٩٧٨/٢٨ ، دار الثقافة،بيروت،ص: ٩٧-٩٨

٢- نفسه:ص.٩٤

عن تاريخ الأدب العربي، ويتضمن العصر الإسلامي عنده صدر الإسلام وزمن بني أمية.

وكان قد ألمح إلى بعض من ذلك في كتابه: «الفن ومذاهبه في النثر العربي»، حين تحدث عن «النثر الإسلامي».

وأما عبد القادر القط فقد جعل صفة الإسلامية وقفا على صدر الإسلام، وجعل العصر الأموي مستقلا، وذلك في كتابه: «في الشعر الإسلامي والأموي»، ويتضح ذلك لا من عنوان الكتاب وأبوابه فحسب، بل أيضا من مقدمة الكتاب، حيث يقول مبينا مذهبه: «يتفرد عصر الإسلام والدولة الأموية من بين مراحل تاريخ الأمة العربية بأنه.. الخ ..»، وإن كانت مباحث الكتاب لا تخضع خضوعا قسريا لهذا التقسيم.

وقد ألف داود سلوم كتابا بعنوان: «الشاعر الإسلامي تحت نظام سلطة الخلافة»، وبالرغم من أن كثيرا من الأحكام الواردة في هذا الكتاب تظل محل نظر، وأن قيمة الكتاب النقدية مهزوزة، إلا أن تقسيمه يذكرنا بتقسيم ابن خلدون، عندما تجاوز بصفة الإسلامية عصر بني أمية إلى العباسيين.

وتبقى بعض الجهود المستقلة التي تحرر أصحابها من هيمنة التقسيم التاريخي، في محاولة لاستنباط تقسيم نابع من طبيعة الأدب العربي نفسه. ومن هؤلاء نجيب محمد البهبيتي ومصطفى صادق الرافعي.

فأما البهبيتي فنظر إلى العصور نظرة فنية، وهكذا أرخ للشعر العربي حتى نهاية القرن الثالث، وجعله في ثلاثة عصور:

١- العصر الفني.

٢- العصر العاطفي.

٣- العصر العقلي.

إلا أننا نتجاوز هذا الكتاب، لأنه لا يعرض في وضوح لما نحن فيه مما له علاقة بمصطلح الأدب الإسلامي، وإن كان قد عالج قضية ضعف الشعر في صدر الإسلام، تحت مسمى : (ضعف الشعر في صدر الإسلام نظرية صحيحة)[1].

وأما الوجه الثاني الذي يحتاج إلى وقفة متأنية فهو مصطفى صادق الرافعي.إن الرافعي وإن كان ساق تقسيم ابن رشيق في جعل الشعراء أربع طبقات:جاهلي قديم، ومخضرم، وإسلامي، ومحدث[2]، إلا أنه وقف عند التقسيم السياسي الذي قدمه المستشرقون، ونقده نقدا لاذعا،مبنيا على طبيعة الأدب العربي.

وبالرغم من أن كتاب الرافعي متقدم في الزمن، إذ هو يعود إلى بدايات القرن العشرين (١٩١١)، إلا أن نظرته الفاحصة جديرة بالتأمل، وكان من الممكن أن تصحح مسيرة تأريخ الأدب العربي منذ زمن،لو وجدت من يتابع الطريق الذي فطره الرافعي.

يقول:«اجتمع المتأخرون على جعل التدبير في وضع (تاريخ أدبيات اللغة العربية)[3] أن يقسموا هذا التاريخ إلى خمسة عصور:الجاهلية، فصدر الإسلام، فالدولة الأموية، فالدولة العباسية إلى سقوطها سنة ٦٥٦ للهجرة،ثم ما تعاقب من العصور بعد ذلك إلى قريب من هذه الغاية حيث ابتدأت النهضة الحديثة.

وأول من ابتدع هذا التقسيم المستشرقون من علماء أوربا، قياسا على أوضاع آدابهم،مما يسمونه Litterature.

١- تاريخ الشعر العربي:ص.١١٣

٢- تاريخ آداب العرب:٣/٢٦

٣- يعلق الرافعي على هذه التسمية قائلا :«هذا هو الإسم الذي ضربت به الذلة على كل كتاب عربي، وقلما يغيرون منه إلا لفظة (أدبيات)، يبدلونها بآداب... الخ»

فهم الذين تنبهوا لهذا الوضع في العربية،فجاءوا به كالمنبهة على فرط عنايتهم بفنونها وآدابها، وحسبهم من ذلك صنيعا»[1]

ويتابع الرافعي منتقدا:«بيد أن تلك العصور إذا صلحت أن تكون أجزاء للحضارة العربية التي هي مجموع الصُّور الزمنية لضروب الاجتماع وأشكاله،فلا تصلح أن تكون أبوابا لتاريخ آداب اللغة التي بلغت بالقرآن الكريم مبلغ الإعجاز على الدهر، ولم تكد تَطوي عصرَها الأولَ حتى كان أولُ سطر كَتَبَ لها في صفحة العصر الثاني شهادة الخلود وما بعد أسباب الخلود من كمال.

ثم إن تاريخ الآداب ليس فنا من الفنون العملية التي يحذو فيها الناس بعضهم حذو بعض، ويأخذ الآخر منها مأخذَ الأول، وتتساوق فيها الأمم على وضع واحد، لأنها لا تتغير على الجملة في تعرف مادتها وتصرف أداتها حتى يتعين علينا أن نجعل آداب لغتنا جميلة على آداب اللغات الأعجمية، يفصل على أزيائها، وإن ضاقت به وخرج فيها باذّ الهيئة مجموع الأطراف متداخل الأعضاء وكأنه مشدود الوثاق،أو مأخوذ الخناق.إنما التاريخ حوادث قوم بغيتهم، والآداب اللسانية ليست أكثر من مواضعات يتواطأ عليها أولئك القوم،تخرج منها الحوادث المعنوية التي هي ميراث التاريخ كله في أيديهم من العادات والأخلاق على أنواعها، فتاريخ الآداب في كل أمة ينبغي أن يكون مفصلا على حوادثها الأدبية، لأنها مفاصل عصوره المعنوية، والشأن في هذه الحوادث التي يقسم عليها التاريخ أن تكون بما يحدث تغييرا محسوسا في شكله، وأن تلحق بمادته تنوعا خاصا بنوع كل حادثة منها ،فإذا لم تكن كذلك لم يكن التاريخ متجددا إلا باعتباره الزمني فقط، وهذا ليس بشيء،لأن تغير الزمن طبيعة الوجود،من أجل ذلك تجد

١- يقول الرافعي:أول من ميز الأدب والفنون بالتاريخ هو (باكون) مؤسس الفلسفة الحديثة، توفي سنة١٦٢٦ للميلاد ،فإنه جعل أقسام التاريخ ثلاثة:التاريخ الديني،وتاريخ الاجتماع، وتاريخ الأدب والفنون.

الأمة التي لا حوادث لها ليس لها تاريخ.»[1]

لقد جئت بكلام الرافعي تاما لأن من شأن التبعيض أن يفسده، ونصه أوفى بالدلالة على المراد.

فأنت تستطيع في مجال العلوم الطبيعية أو الفزيائية أو الرياضية أن تحكم بأن معارف المتأخر أوفى قطعا من معارف المتقدم، ولو كان هذا أبوقراط أو ابن سينا، ولكن مَن من الناس يستطيع أن يقول إن هوميروس أو المتنبي أو شكسبير سيتقادم،أو أن فنهم سيبلى أمام ما ينجزه المتأخرون مهما بلغت عبقريتهم؟

يعتبر الرافعي أدبنا عبر التاريخ أدبا إسلاميا، لأنه وليد الإسلام، ومتشبع بروح الإسلام، ويقول:«وبديهي أن تعاقب ثلاثة عشر قرنا من تاريخ الأدب الإسلامي لم ينشئ لغة أفصح مما نطقت به العرب قبل ذلك، ولا جاء بشعر يباين أشعارهم في الجملة، ولا جعل لأدبائنا مذاهب متميزة في تكوين الدين والسياسة والعلم،بل ليس في تعاقب تلك العصور الأدبية على الأغلب إلا موتُ رجال وقيام رجال، وإلا أمور عرضية مما يترك في مادة الأدب آثارا قليلة تدل على اختلاف القرائح وتباين الغرائز في أولئك الرجال الذين قاموا عليه.»[2]

ويربط الرافعي اللغة العربية بالدين، مما يجعل الأدب العربي موسوما بسمة خاصة،لا توجد في الآداب الأجنبية، فيقول: «إن في لغتنا معنى دينيا هو سرّ حقيقتها، فلا تجد من رجل روى أو صنّف أو أملى في فن من فنون الآداب أول عهدهم بذلك،إلا خدمة للقرآن الكريم،ثم استقلت الفنون بعد ذلك وبقي أثر هذا المعنى في فواتح الكتب، والقرآن نفسه حادثة أدبية من المعجزات الحقيقية التي لا شبهة فيها، وإن لم يفهم سرّ ذلك من

١- تاريخ آداب العرب:١/١٨-١٩

٢- نفسه:١/٢٠-٢١

لا يفهمونه.[1] وعلى هذا يكون الرافعي أول من قدم معنى جديدا، من المحدثين، لمصطلح (الأدب الإسلامي)، مؤكدا خصوصية ذلك الأدب الممتد عبر الزمن،منذ مجيء الإسلام إلى ما شاء الله تعالى، وجعله مرتبطا باللغة العربية التي هي أساسا لغة القرآن الكريم.وبذلك يفتح الرافعي الباب أمام المصطلح ليكتسب دلالته المعاصرة.

١- نفسه:٢١٢

المرحلة الثانية: أدب طفرة

بالرغم من أن تقسيم تاريخ الأدب العربي إلى عصور خاضعة للتقسيم السياسي أصلته الدراسات الاستشراقية، حتى صار نمطيا، يتداوله الكتبة والدارسون واحدا بعد آخر، إلا أنه كان لبعض المستشرقين نظرات حصيفة، وتميز في الحديث عن الأدب الإسلامي، نجد بعض من ذلك – على سبيل المثال لا الحصر – عند كارلو نالينو المشار إليه آنفا،فقد ذهب إلى أن أثر الإسلام في الأدب كان عظيما، مفندا ما جاء في عدد من الكتب التي كانت متداولة في المدارس المصرية آنذاك، وأكد نالينو أن ذلك الأثر «لا يقدر مقداره في حياة الأمم الإسلامية وآدابهم وعلومهم، وهو أكبر من تأثير الإنجيل في النصارى»، ويرى أن «أول من يصلح له اسم شاعر إسلامي هو حسّان بن ثابت الأنصاري»،لأن «حسن إسلامه ظاهر في جملة من أشعاره»[1]، وهذا على عكس ما شاع في الناس من أن الإسلام لم يؤثر في الشعراء، وأن شعر حسان ضعف في الإسلام. ويصرف نالينو صفة الإسلامية عن جملة من الشعراء الذين عاشوا في صدر الإسلام، لأن شعرهم لم يستجب لروح القرآن الكريم، ومن هؤلاء متمم بن نويرة اليربوعي،صاحب المراثي في أخيه مالك الذي قتل في جملة العرب المرتدين.[2]

على أن هناك مستشرقا آخر كان له تميز في حديثه عن الأدب الإسلامي،وهو المستشرق الألماني الكبير «كارل بروكلمان»، فقد قدم تقسيما فريدا لأدبنا، وجعله في قسمين كبيرين:

١- أدب الأمة العربية من أوليته إلى سقوط الأمويين.

٢- الأدب الإسلامي باللغة العربية،من قيام دولة بني العباس إلى الآن.

لقد ميز «بروكلمان» إذن بين أدبين: أدب الأمة العربية والأدب الإسلامي،

١- تاريخ آداب اللغة العربية: ١٠٦

٢- نفسه: من ٩٩ إلى ١٠٨

ونكاد نقرأ أنه يميز في هذا بين الأدب العربي والأدب الإسلامي.فالأدب العربي هو ما صدر عن العرب،كما أن الأدب الألماني صادر عن الألمان، والروسي عن الروس، والإنجليزي عن الإنجليز. وأما (الأدب الإسلامي) فقد أطلق بروكلمان هذا المصطلح مراعيا أمرين اثنين:فأما الأمر الأول فهو إسهام الشعوب الإسلامية في هذا الأدب، وأما الأمر الثاني فهو تخلص هذا الأدب من الروح الجاهلية وبقاياها التي كانت ما تزال قائمة على عهد بني أمية، كالعصبية القبلية.وهذا يعني أن بروكلمان نظر إلى المصطلح من جانبين اثنين وهما:الامتداد الجغرافي المتصل بالأمم المفتوحة وانتشار الشعوب الإسلامية في أقطار من الأرض شتى من جهة، حيث لم يعد ذلك الأدب محصورا في جزيرة العرب وأطرافها فحسب،ثم جانب النظر إلى ذلك الأدب في بعده العميق المتصل بالقيم المستجيبة لروح الإسلام. وهذا يثير قضية أساسية تتعلق بعلاقة الأدب باللغة، فبالرغم من أن هؤلاء الأدباء المنتمين إلى شعوب إسلامية مختلفة قد اتخذوا العربية لسانا في آدابهم، إلا أن ذلك غير كاف لجعل هذا الأدب عربيا خالصا، عند بروكلمان، فالأصح عنده أن يقال إنه أدب إسلامي مكتوب بالعربية. وهذا يفتح أفقا آخر له أهميته، وهو أن صفة الإسلامية التي اكتسبها هذا الأدب ليست نابعة من اللغة بقدر ما هي نابعة من الدين الذي اعتنقه هؤلاء وعاشوه وتمثلوه وتشربوه فانعكست روحه في آدابهم.وهذا يعني أننا نستطيع أن نتحدث أيضا عن أدب إسلامي غير عربي.فمنذ القرن الرابع الهجري مثلا سيصير للأدب الإسلامي لسان آخر، إضافة إلى العربية، هو اللسان الفارسي، الذي أنجب عبر التاريخ أدباء كباراً لا تقل مكانتهم عن أدباء العربية، إن لم تتفوق عليهم، في نظر بعض الدارسين الفرس.وقل مثل ذلك عبر تتابع العصور عن الأدب الأردي والأدب التركي وغيرهما..

فهل ينطبق هذا على عدد من الآداب المعاصرة؟

وإلى ماذا ينسب الأدب؟ أإلى اللغة، بغض النظر عن المحتوى الفكري

والمذهب الفني؟ فنقول الأدب العربي والأدب الفرنسي والأدب الإنجليزي والأدب الإسباني ؟ مستندين إلى اللغة التي كتبت بها تلك الآداب.أم ينسب الأدب إلى الأرض/البقعة الجغرافية؟فنقول الأدب الهندي والأدب المصري والأدب الأندلسي؟ أم إلى الدين،بغض النظر عن العرق أو اللغة أو الوطن؟فنقول الأدب اليهودي والأدب النصراني والأدب البوذي والأدب الإسلامي؟ أم إلى الفكر والإيديولوجيا؟فنقول الأدب الوجودي والأدب الإشتراكي والأدب العبثي والأدب الليبرالي؟ أم إلى المذهب الفني؟ فنقول الأدب الكلاسي والأدب الرومانسي والأدب الرمزي والأدب الواقعي؟

والحال أن كل تلك الاستعمالات واردة، بل هي حقيقة واقعة. فكيف التمييز؟

إننا عندما نقول مثلا: (الأدب الفرنسي)،فإننا نعني أدبا معينا لابد فيه من تحقق شرطين ليصبح جديرا بهذه الصفة:

١- إنه أدب صيغ بلسان خاص ،هو اللسان الفرنسي.

٢- إنه أدب ينتمي إلى بقعة جغرافية معينة هي فرنسا.

فإذا انتفى أحد هذين الشرطين سقطت التسمية، وأصبحنا أمام أدب بحاجة إلى تسمية جديدة تتطلبها الدقة في نعت الأشياء، وقد تكون هذه التسمية بسيطة، وقد تكون مركبة،فالأدب الذي يصدر عن أدباء الكيبك مثلا لا يصح أن يسمى أدبا فرنسيا،وإن اتخذ الفرنسية لسانا، وإلا كان ذلك جناية على أهل هذا البلد،وكذلك الشأن مع آداب أخرى تنتمي إلى أقطار بعيدة عن فرنسا،مثل جزر سيشيل والرينيون وغيرهما.. ولذلك يُتحدث في مثل هذه الأحوال عادة عن أدب ما وراء البحار. «Littérature d'outre mer»

ويرصد لهذا الأدب جوائز خاصة لا تختلط مع الجوائز التي ترصد للكتاب الفرنسيين الخلّص، كما ترصد جوائز للذين يكتبون بالفرنسية من المهاجرين المقيمين بفرنسا.

إن ما تكتبه أندريه شديد، وما يكتبه الطاهر بنجلون، وما كتبه يوما رشيد بوجدرة، ليس أدبا فرنسيا خالصا بحال، وإن اتخذ الفرنسية لسانا، بل وإن أنشئ على أرض فرنسا، فكيف إذا كان هذا الأدب مكتوبا في أرض أصحابه؟.

ولذلك تجد أصحاب هذا الشأن يتحدثون عن (الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية). فهو إذن أدب (مغاربي) لأن أصحابه ينتمون أصلا إلى المغرب العربي، ولكن بما أنهم لم يكتبوا أدبهم بلغة وطنية كان لابد من تلك اللاحقة المزيلة لكل التباس: (المكتوب بالفرنسية).

ولذلك قال أديب الثورة الجزائرية مالك حداد رحمه الله تعالى:«لا تلمني إذا صدمتك رطانتي.. قد أراد لي الاستعمار أن أحمل اللكنة في لساني...أن أكون معقود اللسان.»[1]

إنه الوعي الذي أدركه مالك حداد، ولم يدركه حتى الآن بعض أبناء جلدتنا ممن لا يزال يكتب بلغة المستعمر.

وما قيل عن الأدب الفرنسي يقال عن غيره من الآداب، كالأدب الروسي والألماني والصيني..ولذلك يميز عادة بين الأدبين الإنجليزي والأمريكي، بالرغم من تقارب اللسانين.

قد تبدو هذه القضية شائكة ومعقدة بالغة التعقيد، إلا أنه قد كفانا همها منذ ما يقرب من قرن من الزمن الناقد الفرنسي «فان تيكم» عندما اعترضته وهو يعالج قضية الأدب المقارن،حيث قرر بنوع من التفصيل الواضح ما يلي: «هنا نقطة أولى ينبغي توضيحها: ما هي حدود أدب من الآداب في عصر من العصور؟ما هي الحدود التي إذا تعديناها جاز لنا أن نتحدث عن أدب أجنبي، وعن تأثر أو تأثير به فيه؟ الجواب على هذا سهل حيثما تكن المساحة اللغوية منطبقة كل الانطباق أو بعضه على المساحة السياسية، كما هو الشأن بين فرنسا وإنجلترا أو فرنسا وإسبانيا. لكن هذا

١- ديوان الشقاء في خطر:٣٧

الانطباق غير متوفر في غالب الأحيان، وهناك حالات كثيرة يصعب أن نجد لها حلا عاما، فكثيرا ما تكون اللغة السائدة في بلد من البلدان ممتدة إلى ما وراء حدوده، وهنا لا بد أن نتساءل: هل نلحق الآثار التي تظهر فيما وراء هذه الحدود بالأدب القومي الذي تنتجه الأمة؟ أما الألمان فإنهم يعتقدون بذلك فيما يتعلق بهم، فتراهم يضعون الكتاب السويسريين هالر، وبودمر، وج كيلر، والكاتبين النمسويين روجرز وأنتسنجروبر في عداد الأدباء الألمان، بل في منازل طيبة من مصاف هؤلاء الأدباء. وأما في فرنسا، حيث الوحدة القومية قديمة مغرقة في القدم، وحيث الشعور بهذه الوحدة عميق قوي، فإننا نستحي أن ننسب إلينا من ليس منا. لكننا لأسباب بديهية نعد روسو، ودي ميستر، كاتبين فرنسيين، رغم أن الأول من جنيف والثاني من سافوا، ونقبل في عدادنا، فينه، وشيرر، ورو، وشربولي السويسريين، وردنباخ، وفرهارن البلجيكيين، لأنهم حوموا حول باريس كمركز أدبي، ولكننا ندع لسويسرا توبفر، وندع لبلجيكا كاميل ليمونيه، لأنهما آثرا البقاء في بلادهما، ولذلك يجب أن نعد تأثير زولا في كاميل ليمونيه داخلا في نطاق الأدب المقارن، وكذلك الرومنطيقية في جنيف، وكذلك التأثيرات الفرنسية في الأدب الكندي المكتوب باللغة الفرنسية، وكذلك الكتاب الأمريكان بالنسبة إلى الأدب الإنجليزي، فقد أصبح الإنجليز لا يدخلون آثارهم في نطاق الأدب الإنجليزي، لهذا يجب أن ننظر إلى تأثير كارليل في إمرسون أو تأثير إدجار بوا في القصاصين الإنجليز على أنه من موضوعات الأدب المقارن.

وهذه البلدان أو غيرها يمكن أن تكون مقسمة بين عدة لغات... الخ)[1]

١- الأدب المقارن: فان تيجم،دار الفكر العربي ، دون ذكر لمكان الطبع أو تاريخه، ولا اسم المترجم، أو المترجمين،ص: ٦٣-٦٤

وقد اجتهدنا هنا في التعريف بمعظم الأعلام المذكورين في كتاب فان تيجم، مع كتابة أسمائهم باللغة الأصلية:

- Haller (Albert von) 1708-1777

شاعر سويسري يكتب بالألمانية، له: (أشعار سويسرية ١٧٣٢) وله قصيدة وصفية في (جبال الألب١٧٢٩)وبها حقق مجده الأدبي.

- Bodmer (Johann Jakob) 1698-1783

كاتب وناقد سويسري، يكتب بالألمانية، أعادت كتاباته اكتشاف الشعر الألماني في العصر الوسيط، وترجم نثرا رائعة الشاعر الإنجليزي ملتون: (الفردوس المفقود).

- Keller (Gottfried) 1819-1890

شاعر وروائي سويسري، يكتب بالألمانية.كانت أشعاره ذات طابع سياسي،مستلهمة من الوقائع السياسية، ومن فلسفة فيورباخ الإنسانية الإلحادية.استقر في برلين خمس سنوات.نشر رواية تربوية على شكل سيرة (هنري الأخضر)،١٨٥٤-١٩٥٥.كما نشر حكايات (قصص زوريخية)،١٨٧٨م،ورواية (مارتن صلندر)١٨٨٦تتقاطع في أدبه الرومانسية بالواقعية.

- Rosegger (Peter) 1843-1917

روائي سويسري، من أب فلاح، كان مشدودا إلى وصف حياة مواطني بلده وعاداتهم في قصصه.من أعماله رواية (غابة المولد)١٨٧٧م، حيث ينتقد الحداثة، و(في زمن الشباب)١٨٩٥م وقد نذر كثيرا من أعماله الأدبية للدين، منها (في البحث عن الله)١٨٨٣م، حيث توجه متقدما من إيمان مصبوغ بالاتجاه الطبيعي إلى مسيحية إنسانية.

- Rousseau(Jean Jaques) 1712-1778

الكاتب والفيلسوف الفرنسي الشهير، سويسري الأصل.

- Cherbuliez (Victor) 1829-1899

سويسري الأصل، من جنيف، روائي وناقد، رحل إلى الشرق، فانطبعت رواياته بطابع شرقي.

- Rodenbach (Georges)1855-1898

شاعر وروائي بلجيكي الأصل، يكتب بالفرنسية، مارس المحاماة في بروكسيل مدة عامين، ثم أسس مع صديق له مجلة (بلجيكا الشابة)، نشر ديوان: (الشبيبة البيضاء) عام ١٨٨٦م، ثم توالت دواوينه بعد ذلك، وهي ذات عناوين دالة، منها: (سلطة الصمت١٨٩١ م)، (حيوات مغلقة١٨٩٦م)،(مرآة السماء المولدية١٨٩٨م)، وله مسرحية عنوانه: (النقاب ١٨٩٤م)

-Lemonnier(Camille)1844-1913

كاتب بلجيكي، يكتب بالفرنسية، ساهم في إصدار عدد من المجلات الأدبية، منها: (بلجيكا الشابة) الآنفة الذكر، جمع بين الواقعية والمثالية، فمن روايته الواقعية: (الزوج)١٨٨١م،و(نهاية البرجوازيين)١٨٩٢، ومن الاتجاه المثالي روايته: (آدم وحواء)،١٨٩٩، و(في قلب الغابة الغض)١٩٠٠، ولاسيما (الحق في السعادة)١٩٠٤،

تتميز كتابته بنثرية غنائية، وهو ناقد تشكيلي أيضا.

- Zola(Emile) 1840-1902

زعيم الروائيين الطبيعيين المشهور، وكان يسعى إلى توظيف المنجزات العلمية في أعماله الروائية. له عدد كبير من الروايات.وله في النقد الأدبي (الرواية التجريبية١٨٨٠)، وفي النقد الفني: (إدوار مونيه ١٩٦٧) وله أيضا: (القصة الطبيعية والاجتماعية لأسرة من الإمبراطورية الثانية ١٨٧١-١٨٩٣) في عشرين مجلدا،، وله توجه نحو المسيحية الجديدة، يظهر في كتابه: (الأناجيل الأربعة ١٨٩٣-١٩٠٣) ومن أشهر أعماله: (جيرمنال «الشهر السابع في عهد الثورة الفرنسية» ١٨٨٥) و (إني أتهم ١٨٩٨)، وأما انطلاق شهرته بين معاصريه فقد كانت من خلال: (الصاعقة١٨٧٧).

- Emerson(Ralph Waldo) 1803-1882

شاعر وفيلسوف أمريكي، مؤسس مذهب (التسامي)، وهي فلسفة دينية ذات نزعة صوفية.كان خطابه عام١٨٣٧ في جامعة هارفارد إعلانا للاستقلال الثقافي الأمريكي. ناضل ضد الاسترقاق، وهو أحد من أثروا في نيتشه.

Poe(Edgar allan)1809-1849

الكاتب الأمريكي الشهير،الشاعر والروائي والناقد، عاش في بريطاني ما بين ١٨١٣-١٨٢٠، وانقطعت دراسته في جامعة فيرجينيا في عام ١٨٢٦، بدأ ينشر شعره منذ ١٨٢٧ (تامرلان وأشعار أخرى)،ثم (الأعراف ١٨٢٩) وهي قصيدة مستوحى عنوانها من القرآن الكريم، وأثر القرآن فيها أغرى بعض الدارسين بدراستها ضمن الأدب المقارن وبيان أثر القرآن الكريم فيها (انظر على سبيل المثال:د. عدنان محمد وزان في دراسته:مطالعات في الأدب المقارن،١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م)وله (أشعار ١٨٣١)، من أعماله الشهيرة: (قصص خارقة)، وفي عام ١٨٤٥ نشر قصيدته الشهيرة (الغراب). وهو القائل : (إن رعبي غير قادم من ألمانيا، إنه نابع من روحي).
ممن تأثروا به الشاعر الفرنسي بودلير.

Carlyle(Thomas)1795-1881

مؤرخ وناقد وفيلسوف اسكتلندي، تأثر بالكتاب الألمان من أمثال شيللر، وكوته، وهردر. بدأت شهرته مع كتابه: (تاريخ الثورة الفرنسية١٨٣٧)، وكتابه: (الأبطال، وعبادة الأبطال١٨٤١).كان يركز على العبقرية الفردية في تاريخ البشرية، مدافعا عن العدالة الاجتماعية.

Toepffer (Radolphe) 1799-1846

كاتب سويسري بالفرنسية، ولد في جنيف، له: (مكتبة عمي ١٨٣٢)، و(أسفار

وكذلك الشأن في (الأدب العربي) مصطلحا، فهو أدب ينتمي إلى أمة العرب،وبلاد العرب، ولسان العرب. ولعل اللسان هنا أوفى، إذ ليست العربية من أحدكم من أم ولا أب، ولكن العربية اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي، كما جاء في الأثر[1].

أما عندما نتحدث عن الأدب الإسلامي، فإن الأمر يختلف قليلا

ملتوية١٨٤٢)، و(قصص من جنيف)، وقد مهدت أعماله ورسومه لفن الرسوم المتحركة.

Verhaeren(Emile) 1855-1916

أديب بلجيكي يكتب بالفرنسية، شاعر وكاتب قصصي ومسرحي وناقد أدبي، تطور من الفن الطبيعي إلى التصوف، وعرف أزمة روحية.صدر له عام١٨٩٠ (المشاعل السوداء)، ثم احتفى بشعر الجماهير والمدن الصناعية، فأصدر عام ١٨٩٥ (المدن المتمغطة). وفي عام ١٩١٠ أصدر (الإيقاعات السَّنيّة).

Vinet (Alexandre Radolphe)1797-1847

رجل دين بروتستانتي، وناقد أدبي سويسري، يكتب بالفرنسية،كان أستاذا للأدب الفرنسي في بازل، أستاذ كرسي للأدب الفرنسي عام ١٨٤٥ ،في لوزان،حيث كان زميلا للناقد الشهير سانت بيف،له (حرية العبادات ١٨٢٦) وفي عام ١٨٤٢ أصدر (مقال في بيان حول المعتقدات الدينية،وحول فصل الكنيسة عن الدولة).عني عناية خاصة بالأدب الفرنسي والتعريف به، ومن كتبه في هذا المجال: (منتقيات أدبية فرنسية ١٨٢٩-١٨٣٠). (دراسات حول باسكال١٨٤٨)،(دراسات حول الأدب الفرنسي في القرن التاسع عشر١٨٤٩-١٨٥١)،(تاريخ الأدب الفرنسي في القرن الثامن عشر١٨٥٣).

وقد اعتمدنا في إعداد هذه التراجم على معجم «روبير» للأعلام:

- Petit Robert : Dictionnaire universel des noms propres, 9° edition, 1985.

ثم معجم «لاروس»

- Nouveau Petit Larousse, Paris, 1968.

١- كنز العمال للمتقي الهندي، المجلد الثاني عشر، الإكمال من العرب، الحديث رقم: ٣٣٩٣٦ «ياأيها الناس، إن الرب رب واحد، وإن الأب أب واحد، وإن الدين دين واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، فإنما هي اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي». (يعزوه لابن عساكر، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن مرسلا)

أو كثيرا.إننا لا نستطيع مثلا أن نحدد الأدب الإسلامي بالمكان، إذ الإسلام لا مكان له محددا، فالأرض كلها للمسلم وطن. كما لا نستطيع تمييز هذا الأدب باللسان، ولو كان هذا اللسان عربيا مبينا، إذ في ذلك من التضييق ما لا يخفى على اللبيب.وإن كان بعض التعريفات تريد الانطلاق من المكان أو اللسان أو منهما معا، إلا أنها تصطدم عند التطبيق بأن الأدب الإسلامي يأبى ذلك التحديد، وهو المنطلِق بطبعه إلى الآفاق.

فالمكان هنا ممتدّ، وهو قابل للتحول المستمر، واللسان متعدد، وإن كنا لا نجادل في أن العربية هي لغة الأدب الإسلامي الأولى، ذلك بأن غير العرب من الأدباء المسلمين جعلوا للعربية من أدبهم حظا وافرا.

وهذا أبو الحسن الندوي رحمه الله تعالى، يتحدث عن واقع العربية وآدابها في الهند ،وحسبك به حجة في هذا الباب، فيقول:«لو وصل المد اللغوي والثقافي والحضاري الذي احتضن مصر والشام والعراق، إلى أسوار هذه القارة الهندية وتوغل فيها،كما توغل في ربوع الشرق العربي، وربطها الخيط النوراني الذي انبثق من الجزيرة العربية في فجر الفتح الإسلامي، لكان لهذه البلاد شأن غير هذا الشأن...

ولكن بالرغم من أن اللغة العربية لم تكن في يوم من الأيام لغة النطق والتفاهم على مستوى الشعب والجمهور، فإن صلة هذه القارة باللغة العربية وحركة التأليف والتدوين عميقة وقديمة، وقد قدر الله أن تظل هذه البلاد متمسكة عبر القرون والأجيال بعلوم الكتاب والسنة مسايرة لركب التأليف، والإنتاج العلمي السيار، حين ساق إليها في طليعة الدعاة الغزاة، وفي مقدمة الكتيبة المؤمنة المغامرة في أوائل القرن الثاني الهجري، المحدث الكبير الربيع بن صبيح السعدي الذي يقول عنه الجلبي في «كشف الظنون»: هو أول من صنف في الإسلام، أو كان يلي أول المصنفين في الإسلام كما قال بعضهم، وكان قد خرج مع عبد الملك بن شهاب المسمعي من مطوعة أهل البصرة، فمات بأرض الهند في سنة ستين ومائة وكانت في موته شهيدا

خارجا في سبيل الله حياةٌ للعلم، وبث للهمم، وحفز للعزائم، وتأمين لمستقبل هذه البلاد العلمي والتأليفي.» (نظرات في الأدب: ٧٠).

ويذكّرنا أبو الحسن ببعض أعلام الثقافة العربية الإسلامية في الهند، ومن بينهم الإمام رضي الدين أبو الفضائل الشيخ حسن بن محمد الصغاني (ت ٦٥٠هـ)،من لاهور، والعلامة محمد طاهر الفتني (ت ٩٨٦هـ)، والشيخ عبد النبي الأحمد نكري،من علماء القرن الثاني عشر، والعلامة التهانوي،صاحب (كشاف اصطلاحات الفنون)، وهو أشهر من أن يعرّف.والسيد مرتضى بن محمد البلكرامي المشهور بالزبيدي، صاحب (تاج العروس)، وهو أشهر من نار على علم، كما يقال.ومن الشعراء مولانا السيد غلام علي البلكرامي،صاحب: (السبع السيارة)، وهي سبعة دواوين له بالعربية.وقد سجل الشيخ أبو الحسن للهند أنها، «وهي الخاضعة لنفوذ الفرس الأدبي والثقافي، والتي كانت تعيش على فتات مائدة العرب في اللغة الأدب، أنجبت في مختلف عصورها من استطاع أن يسمو على الأسلوب الأدبي التقليدي الذي كان يسيطر على العالم العربي من أقصاه إلى أقصاه، بعد أن ظهر كتاب (المقامات) للحريري، على المسرح الأدبي» (نفسه:٧٢)

وبنظرة الفاحص المحقق، والذواقة المدقق، يكشف أبو الحسن عن أمر ذي بال، متعلق بتجديد الأدب، فيقول: (وإذا لم تكن الهند المجليةَ في مضمار التحرر من قيود السجع والقوافي، والبديع والصنائع اللفظية، وإيثار جانب المعاني على جانب زخرفة الألفاظ، وإرسال النفس على سجيتها، وإطلاق عنان القلم، فقد كان السبق في ذلك، والزعامة العلمية لنابغة العرب، وإمام فلسفة التاريخ،العلامة عبد الرحمن بن خلدون التونسي ولمقدمته العظيمة الفريدة التي هزت العقول والأذواق، وشقت طريقا جديدا للإنشاء والبحوث

العلمية،[1] أقول: إذا لم يقدر للهند أن تكون هي المجلية في هذا المضمار، وقد كان طبيعيا، لأنها كانت في آخر حدود العالم الإسلامي وتحت نير الحكم العجمي السياسي والثقافي، فقد كانت المُصَلِّيَةَ في هذا المضمار،إذ نبغ فيها الإمام أحمد بن عبد الرحيم المعروف بولي الله الدهلوي(م١١٧٦هـ)،فألف كتاب «حجة الله البالغة»، والكتاب ...مثال لسلامة الذوق الأدبي، ونصاعة اللغة، وقوة العبارة وانسجامها، وبعدها عن السجع البارد...»

هذا عن بعض من كتب من أهل العجم بالعربية، يسوقه أبو الحسن عن علم ومعرفة يقينية، وهو الخبير بعدة لغات، منها العربية، ومنها الأوردية التي كتب بها مسلمو القارة الهندية تحفا من الأدب الإسلامي الرفيع.

إلا أننا لا نملك، وليس من حقنا، أن نلغي لغات الشعوب الإسلامية من غير العرب، وهي تتوافر على أدب غني وغزير ومتنوع، و إلا فأين يمكن أن نضع فريد الدين العطار والجامي ونظامي وحالي والسمرقندي وجلال الدين الرومي والشيرازيين من القدماء، ومحمد إقبال ومحمد عاكف ونجيب فاضل وسعيد النورسي ومرال معروف وجانكيز ضاغجي من المحدثين؟

على أن المثير في أطروحة بروكلمان أنه يجعل الأدب الإسلامي مقترنا بدولة بني العباس، مما يعني أن هذا الأدب ظل كامنا كمون النار في الحجر منذ مجيء الإسلام، حتى إدا انطلق انطلق فجأة مستويا مع مجيء العباسيين دونما تمهيد، مما يجعل بالإمكان أن نطلق عليه اسم (أدب طفرة).

فهل صحيح أن قيم الإسلام ظلت غائبة عن الأدب طوال عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين وزمن بني أمية، ثم ظهرت طفرة؟

١- رأي الندوي عن ابن خلدون حصيف جدا،وانظره مفصلا في المقدمة،باب الأدب،وراجع كتاب الندوي: (نظرات في الأدب)،مطبوعات رابطة الأدب الإسلامي العالمية،رقم ١،دار القلم،دمشق، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م .وانظر بحثنا (خطاب المقدمة:ابن خلدون أديبا)

وهل صحيح أن مساهمة الشعوب الإسلامية في الأدب أيضا تأخرت إلى زمن العباسيين، على الرغم من أن زمن الفتوحات الكبرى، شرقا وغربا، إنما كان على عهد الخلفاء الراشدين وزمن الأمويين؟

أليس هذا خضوعا جديدا للتفسير السياسي للأدب، حيث يصبح الأدب تابعاً للتحولات السياسية؟ ثم هل من تحول هو أعظم في حياة الناس من التحول من الجاهلية والشرك إلى الإيمان والتوحيد؟ وأيهما أشد أثرا على حياة الناس وفكرهم وسلوكهم وآدابهم: انهيار الأصنام التي كان يقوم عليها المجتمع الجاهلي، أم انهيار أسرة حاكمة وقيام أخرى، وكلاهما يجمعهما التوحيد؟

لقد ذهب فريق من الباحثين إلى أن التحولات الفنية تحتاج دائما إلى فترة زمنية لتنضج، وإن شأن الآداب في ذلك مخالف لشأن السياسة، فالتحول السياسي أسرع ظهورا من التحول الفكري والأدبي، وقد رأينا كلمة طه حسين في هذا الموضوع صدر هذا البحث. وعلى هذا يذهب هؤلاء إلى أن أثر الإسلام في الأدب كان ضعيفا أول الإسلام، وانه كان لا بد من فترة زمنية كافية حتى يظهر ذلك الأثر واضحا نطقا جليا.

وبالرغم من أن هذا الرأي ترده كثير من النصوص الأدبية التي قيلت على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، إلا أنه أسد من القول بالطفرة التي قال بها بروكلمان.

وإذا كانت بعض الأحداث البشرية المحدودة الأثر أحيانا، كحرب ٥٦ ، وهزيمة يونيو ٦٧، قد أحدثت في الأدب والفكر العربيين ما لم تحدثه النكبة نفسها، في نظر بعض المحللين، فكيف إذا تعلق الأمر بأكبر تحول عرفته البشرية قاطبة في تاريخها الطويل، وهو انبثاق الإسلام على عهد محمد صلى الله عليه وسلم؟

وأما مساهمة غير العرب من المسلمين في الأدب، فلا شك أنها

استفاضت في العصر العباسي، إلا أن أصولها قديمة،فهذا سحيم عبد بني الحسحاس،شاعر من أصل حبشي، وكان على عهد عمر رضي الله عنه،وكان متعهرا في شعره، يتغزل بنساء سادته،حتى لقد حذره عمر رضي الله عنه، عندما سمع قوله من يائيته:

وبِتْنَا وِسَادَانا إلى عَلَجَانةٍ وحِقْفٍ تهَـاداهُ الرِّيَاحُ تهَادِيَا

تُوَسّدُنِي كَفّاً وتَثْني بِمِعْصَمٍ عليَّ وتَحْوِي رِجْلَها مِنْ وَرَائِيَـا

وقال له: ويلك، إنّك لمقتولٌ.

ومع ذلك كان يصدر عن سحيم من الشعر أحياناً ما يظهر فيه أثر الإسلام،ومن ذلك مطلع رائيته تلك التي عدت من المفردات التي لا مثيل لها، وهو قوله:

عُمَيْرَةَ وَدِّعْ إن تجَهَّزْتَ غاديَا كَفَى الشَّيْبُ والإسْلامُ للمَرْءِ ناهِيَا[1]

إذ قال له عمر،وقد سمع هذا البيت:لو قلت مثل هذا لأعطيتك.وفي رواية:لو قدمت الإسلام على الشيب.

بل إن بروكلمان نفسه يذكر بعض الشعراء من العجم، ممن عاشوا قبل العصر العباسي، أي إن غير العرب، أو لنقل المستعربين،كما نعتهم بذلك عمرو الكلبي في بائيته المشهورة،كانوا يقرضون الشعر قبل عصر بني العباس، فكان لهم بذلك إسهام في حركة الشعر العربي،وممن ذكرهم بروكلمان، سحيم،وزياد الأعجم،مولى عبد القيس، قال:«وكان يستعمل كلمات فارسية في الشعر العربي»[2]، وإسماعيل بن يسار الذي(كان مبتلى

١- انظر القصيدة في ديوان سُحيم عبد بني الحسحاس، بتحقيق المرحوم عبد العزيز الميمني، رئيس قسم اللغة العربية بجامعة عليكره بالهند. القاهرة:١٣٦٩هـ -١٩٥٠م

٢- تاريخ الأدب العربي:بروكلمان،١/ ٢٣١

بالعصبية للعجم والفخر عليهم)[1] ، وأبو العطاء السندي الذي (كان يجمع بين اللثغة واللكنة)[2]،وحماد بن سابور الديلمي، ومن أشعرهم نصيب بن رباح الشهير بغزلياته.

وأما دفع الإسلامية عن الأدب في عصر بني أمية، لغلبة العصبية القومية التي نهى عنها الإسلام، فقد ظهر في العصر العباسي ما كان أشدّ من ذلك، وهو الشعوبية التي عملت على نخر كيان الدولة سياسيا وثقافيا، بل إنها عملت على تقويض قيم المجتمع الإسلامي،إذ كان أغلب الشعوبيين من الزنادقة.

وعلى هذا يظل مفهوم الأدب الإسلامي، عند بروكلمان، منطلقا من أنه الأدب الذي أسهمت فيه كل الشعوب التي انضوت تحت لواء الإسلام، وهذا في الحقيقة على أهميته ليس غير عنصر واحد من عناصر الأدب الإسلامي، ومع ذلك لا يستطيع أحد أن يجحد أن هذا المستشرق استطاع أن يضع يده عليه متجاوزا التحديد الذي جعل ذلك الأدب حبيس فترة قصيرة من عمر التاريخ.

١- نفسه:١/٢٣٩

٢- نفسه:١/٢٤٥

المرحلة الثالثة: أدب فكرة

إذا كان مفهوم الأدب الإسلامي كما تجسد عند بروكلمان، قد مر دون أن يلتفت إليه أحد، فضلاً عن أن يثير زوبعة تذكر، فإن المفهوم الأول الذي جعل هذا الأدب محصوراً بفترة زمنية من التاريخ محددة قد تعرض لنقد عنيف زلزل أركان البنيان القائم عليه.

ذلك بأن حصر الأدب الإسلامي في زمن معين، طال أم قصر، مردود من وجهين:

الوجه الأول أن القائلين به كأنما يسارعون إلى القول بأن الإسلام نفسه لم يتحقق على وجه الأرض غير فترة معينة، هي الفترة التي يطلق عليها (العصر الإسلامي)، في مقابل ما تلاه من عصور، وقد رأينا أن العصر الإسلامي لا يتجاوز فترة الأربعين سنة الأولى من عمر الإسلام، فمن تسامح منهم، وهم قلة، ضموا إليه عصر بني أمية.

والوجه الثاني أنه لم يوجد عصر على الإطلاق سلم فيه من بعض اللوثات، قلّت أم كثرت.

ففي العصر الذي يسمونه العصر الإسلامي، كان هناك على عهد الرسول، صلى اللّه عليه وسلم، بالإضافة إلى شعراء الدعوة، شعراء المشركين، واليهود والنصارى والمنافقين. فإذا جعلنا العصر فيصلاً في الاصطلاح، فكيف لنا أن نخرج كل هؤلاء ومثالهم من دائرة الأدب الإسلامي، وقد عاشوا جميعاً في العصر نفسه؟ بل هناك شعراد مسلمون لم يتأثروا بالإسلام في شعرهم، وظهر أثر الإسلام في شعرهم باهتاً. ومرجع ذلك إلى سببين:

أولهما أن يكون الشاعر رقيق الدين كالحطيئة، فلا يتغلغل روح الدين إلى عظمه ولحمه ليختلط بمنابع الإبداع فينعكس ذلك جلياً واضحاً في شعره. وقد رأينا الحطيئة لا هم له إلا الهجاء. وهناك من نسب إليه شعراً يحطب

في حبل الردة.

وثانيهما أن يكون الرجل من شعراء البادية، ومن بدا جفا[1]، كما في الأثر، وشعراء البادية أقل الناس تأثراً بروح الدين، وروح الحضارة عموماً. وهذا تميم بن أبي بن مقبل، من شعراء البادية، أسلم، إلا أنه بقي في شعره بدوياً، لا في اللغة والأساليب فحسب، بل في الروح أيضاً، إلى درجة أنه كان يبكي أهل الجاهلية في شعره الإسلامي. قال عنه ابن سلام: «وكان ابن مقبل جافياً في الدين، وكان في الإسلام يبكي أهل الجاهلية ويذكرها، فقيل: أتبكي أهل الجاهلية وأنت مسلم؟

فقال:

وما لـي لا أبكي الديـار وأهلهـا   وقد زارها زوارُ عكّ وحِمّيَرَا

وجاء قَطَا الأجبابِ من كلّ جانب   فوقع في أعْطاننا ثم طيّـرا[2]

«وهو يذكر أهل الجاهلية، ويكني عن الإسلام وما أحدثه، ويمثل المسلمين وعمالهم وجيوشهم التي تجوب البلاد بقطا الأجباب كما ترى»[3].

فلعله لذلك جعل ابن سلام، بنظرته الفاحصة السديدة، الحطيئة وابن مقبل مع طبقات الجاهليين لا الإسلاميين.

---

١ - أخرجه السيوطي في الجامع الصغير حديث رقم ٨٥٥٧ وحسنه، وساقه النووي في شرح صحيح مسلم في كتاب الإيمان باب السؤال عن أركان الإسلام، كما أخرجه العجلوني في كشف الخفاء حديث ٢٤١٧ وعزاه إلى الطبراني وأحمد والبيهقي ورواه الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٦ / كتاب الخلافة باب في أبواب السلطان...، حديث رقم ٩٢٥٦، وراه الإمام أحمد ج٢ مسند أبي هريرة وجل الروايات جاءت عن ابن عباس وأبي هريرة.

٢- الطبقات: ص ١٥٠

٣ - ديوان ابن مقبل، بتحقيق د. عزة حسن، بيروت ١٣٨١هـ، ١٩٦٢م، من مقدمة المحقق، ص ١٢.

وبناء على ما سبق، يتبين أنه لابد من البحث عن ميسم آخر غير متعلق بالعصر في تحديد إسلامية الأدب. وهذا الميسم يجب أن يكون متصلاً بالأدب نفسه، لا بمحيطه. فهل ينبغي البحث في أدبية الأدب؟ أم في مكون آخر من مكونات الأدب؟

إنه بالرغم من أن الطريق السليم هو النظر إلى أدبية الأدب، إلا أن الوقائع التاريخية في عصر من العصور قد تجعل عنصراً آخر يتقدم. ومعلوم أن الأدب مبنى ومعنى، وشكل ومضمون، وذلك أمر أقرته المذاهب والنظريات الأدبية المختلفة. ونحن لا نستطيع أن ندفع القول بأن الدعوة الى أدب إسلامي، بمفهوم جديد ومعاصر واكبها كثير من مظاهر الغليان والتحولات السياسية والفكرية والأدبية، وأنه على الصعيد الأدبي كان للمضمون حضور قوي في النظريات التي سادت العالم العربي منتصف القرن الماضي، كالواقعية الاشتراكية والوجودية وغيرهما، وأن تلك النظريات كانت تركز على المضمون بشكل أساسي، وأنه لم تكن تصنف الأدب الى جيد ورديء جمالياً، بل كان تصنفه الى ملتزم وغير ملتزم، وتقدمي ورجعي، فكان كل أدب لا يدور في فلك الواقعية الاشتراكية مثلاً أدباً غير ملتزم، فهو إذن بالتبعية أدب رجعي ورديء. ومن هنا كان هناك انتقاص من الدين، ومن كل ما يتعلق بالدين، أو يصدر عن الدين. ومن هنا كان تصوير الرموز الدينية بشكل سلبي ومقزز، كشخصية الإمام، ولم يشذ عن ذلك إلا بعض الأعمال الجدية فعلاً. ولك أن توازن بين شخصية الشيخ في كل من رواية (الأرض) لعبدالرحمن الشرقاوي الذي كان يتبنى الفكر الاشتراكي ورواية (شيء من الخوف) لثروت أباظة، ليتبين الفرق الشاسع الواسع بين الصورتين.

أمام هذا السيل من الأعمال الأدبية التي نسعى - شعراً ونثراً - الى سلخ الأمة عن جذورها، والاستهتار بقيمها ومبادئها، كان لابد للمضمون من أن يحتل مكانته في الأدب الإسلامي، فبدأ النقاد يحتكمون الى مضامين الأدب في التصنيف للحكم على قربه أو بعده من ضفة الإسلامية. يقول

د. مأمون فريز جرار: «إذا ذكر مصطلح الأدب الإسلامي انصرف ذهن كثير من الناس إلى أدب عصر النبوة والراشدين، ويضاف إليه عصر بني أمية. وهذا يعني أن الأدب الإسلامي عند أولئك الدارسين أدب فترة لا أدب فكرة»[1].

ومفهوم هذا الكلام أن الأدب الإسلامي، على العكس من ذلك الاعتقاد البالي، يجب أن يكون أدب فكرة لا أدب فترة. مما لاشك فيه أن وراء هذا التوجه المتقدم وعياً بضرورة تحرير المصطلح من مفهوم ران عليه قرابة قرن من الزمان، دون أن يجد من يقومه ويُقِيمُ مُنْآده.

وهذا المفهوم مفهوم سليم، ما لم يلغ القيم الجمالية التي هي من صلب العملية الإبداعية. وقد تنبه الدكتور مأمون الى هذا الأمر حين قال: «والمفهوم الجديد الذي يعرضه عدد من الباحثين الإسلاميين المحدثين لهذا المصطلح ينطلق من وجهة نظر أخرى، وذلك باعتبار الأدب الإسلامي أدباً معبّراً عن روح الإسلام، وتصوره للحياة ودور الإنسان فيها. ونجد في هذا المجال عدة تعريفات اختلفت صياغتها اللغوية ولكن مضمونها واحد».[2]

وظاهر هذا الكلام أن الأمر مايزال منصباً على المضامين، أي على الفكرة، إلا أن التعريفات التي ساقها د. جرار تشترط أن يكون التعبير جميلا. وهذا مهم جدا، وهو يعني أن الفكرة إذا كانت تحدد إسلامية النص، إلا أن الجمال هو الذي يحدد أدبية الأدب. فالأدب الإسلامي إذا، معنى ومبنى. لا يسقط الفكر، بدعوى الفن للفن، ولا يسقط الجمال بدعوى الفن للحياة. وهكذا فإن الوسطية التي هي من أهم خصائص التصور الإسلامي تصبح لازمة في الفن أيضا. ويعاضدها خاصية التوازن.

على أن العناية بالمضمون، أي بالفكرة أولاً، كانت مدار عدد من التعريفات.

١- خصائص القصة الإسلامية ص: ١٣

٢- نفسه.

يقول الدكتور عبدالرحمن رأفت الباشا، رحمه الله، وهو من الذين أسسوا وأصلوا دراسة الأدب الإسلامي ونقده، تصنيفا وتدريسا: «الأدب الذي ندعو إليه لا يتدخل في الأشكال، فحسبه منها أن تكون جميلة، وإنما يتدخل في المضامين، فيرفض منها ما يحاد الله ورسوله ويحارب الإسلام»[١].

ويقول د. مصطفى عليان: «التوجيه الإسلامي للأدب والالتزام به محصور بالمحتوى الفكري وما يتعلق به من تصورات وقيم، ويكاد لا يعدو ذلك إلى الشكل الفني».[٢]

ويرى د. صالح آدم بيلو أن «الذي يميز الأدب الإسلامي عن غيره من ألوان الأدب ومذاهب فن القول محليا وعالميا هو الدلالة والمحتوى، وليس الصورة أو الشكل أو القالب أو اللغة التي فيها»[٣].

ويؤكد د. عماد الدين خليل الخلاف القائم بين الأدب الإسلامي وغيره من الآداب فيقول: «وإذا كان هذا الأمر لا يتضح على مستوى الشكل بحكم حياديته في كثير من الأحيان، فإنه يبدو بالوضوح الكامل على مستوى المضمون»[٤].

إن ظاهر بعض هذه الأقوال قد يوحي بأن الفيصل بين الأدب الإسلامي وغيره هو الفكرة والمضمون ليس غير ذلك، أو هو الفكرة والمضمون أولاً، وأما الشكل الفني فهو أمر مسكوت عنه، أو هو أمر تال، في أحسن الأحوال. وانتشار مثل هذا التصور هو الذي غر بعض المتأدبين من جهة، وأغرى، من جهة أخرى، خصوم الأدب الإسلامي بتجريد سلاح في وجه الأدب الإسلامي، هو سلاح مفلول في أصله، لأن التهمة باطلة.

١- نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد ص: ١٣.

٢- مقدمة في دراسة الأدب الإسلامي ص: ١٩

٣- من قضايا الأدب الإسلامي ص: ٧٨

٤- المشكاة: ع. ٤، س ١، مقال: «ملاحظات حول النوع الأدبي والمضمون والمذهب».

ولكن النظر المتأني في النصوص السابقة ينبئ عن غير هذا الظن. ففي نص د.عبدالرحمن الباشا رحمه الله، أمور جديرة بالتأمل. فحين يقول: «إن الأدب الإسلامي لا يتدخل في الأشكال»، لا يعني التنقص من قيمة الشكل بقدر ما يعني الحرية في تطوير الأشكال القديمة، واستنباط أشكال جديدة إن دعت الى ذلك ضرورة الفن، والدليل على ذلك أنه يجعل الجمال شرطاً في العملية الأدبية، ومعلوم أن مقاييس الجمال تتغير وتتبدل. ولذلك يكون من الصعب جدا، إن لم يكن من المستحيل، فرض نمط جمالي معين، لأن في ذلك تقييدا لحرية الأديب. هل نقبل أبا تمام ونلغي البحتري فنياً؟ هل نقبل المتنبي ونلغي ابن الفارض؟

وأما الأمر الثاني فهو الإشارة، عند الحديث عن المضامين، أن الأدب الإسلامي يرفض ما يحاد الله ورسوله ويحارب الإسلام. فهل نفهم من ذلك أن من شروط الأدب الإسلامي أن يكون دعوة للإسلام ودفاعاً عنه؟

كلا، إن الأدب الجميل الذي يمكن أن يجعل من الطبيعة ووصفها، أو من التأملات الوجدانية، أو ما شابه ذلك، موضوعاً، هو أيضاً يدخل ضمن الأدب الإسلامي، بالرغم من أنه لا يعرض للإسلام شيئاً.

ويأتي د. عليان بفعل في كلامه يمثل صورة من صور الاحتراس، وهو الفعل (كاد)، حيث يجعل التوجيه الإسلامي يكاد لا يعدو المحتوى الفكري الى الشكل الفني. وهذا يعني أنه قد يتدخل في الشكل الفني عند الاقتضاء، ذلك بأن الشكل الفني قد يكون شديد الارتباط بالمضمون، إذ المبنى جسد روحه المعنى، كما قال ابن رشيق. وقل مثل ذلك في بقية النصوص التي أوردناها.

والغفلة عن مثل هذا الأمر هي التي جعلت بعض المتأدبين يستسهلون الأمر، فراحوا يخوضون غمار الأدب الإسلامي دون عدة حقيقية، إذ ظنوا أنه لا يعدو أن يكون مواعظ أو سرداً لأحداث تتعلق بالإسلام، كالسير والمغازي،

أو شرح عقيدة، دونما نظر إلى القالب الذي صبت فيه تلك القضايا. والحال أن الموضوع حر، إلا أنه لابد من أن تتحقق في معالجته الأدبية التي تنقله من مجرد الكلام العادي الى الكلام الأدبي.

ولقد تنبه الدارسون الرواد الى أن المحاولات الأولى لصياغة أدب إسلامي في العصر الحديث لم تكن تخلو من بعض المزالق، وظهرت فيه بعض أوجه القصور.

ومنذ حوالي ربع قرن من الزمن كتب الأستاذ المرحوم محمد حسن بريغش يقول عن تلك المرحلة المتقدمة: «كنا نرى قصصاً تهدف الى الإصلاح، وتنشد الحياة في ظل الإسلام، لكنها تخفق في تصوير الشخصيات الحية التي تعيش الإسلام حقيقة، وواقعاً وسط هذا المجتمع العابث، وفي واقع الأمة التي تنتابها شتى الأفكار والفلسفات الوضعية..

وكان هناك كتّاب نرى فيهم بصيصاً من أمل في طريق الأدب ومساره الصاخب الذي أراد منه شياطينه أن يقهر القلاع المتبقية في قلب المسلم وفكره وتراثه..

ولكن الذي كنا نراه من أدبهم ما هو إلا مرحلة وسيطة رافقت بداية الصحوة وبداية البناء. لم يكن هناك تميز واضح في الاعتقاد والفكر والسلوك، لذلك رأينا الآثار الأدبية تأخذ من المثل الأمل، (الإسلام)، وتأخذ من الواقع الوباء، لأنه فينا ونحن فيه، وكان أكثر ما رأيناه من إنتاج هؤلاء يكاد لا يخرج عن هذا النمط»[1].

وأما خصوم الأدب الإسلامي فقد وجدوا في بعض ما ينشر من ذلك الأدب حجة عليه، وكأن كل ما ينشر في المذاهب الأخرى جيد ورفيع، وهيهات. فاتهموا الأدب الإسلامي بالسطحية والمباشرة والتقريرية والوعظية، بل

١- في الأدب الإسلامي المعاصر صك: ٧٧ - ٧٨

وانعدام الأدبية، بل لقد أوغل بعضهم فراح يلتمس متكأ لمقولاته في تراثنا القديم، فساق كلمة معزولة للأصمعي، تقول: «الشعر نكد بابه الشر، فإذا دخل فيه الخير لان وضعف» [1]، وهذا القول له صِيغٌ في الرواية أعرضوا عن بعضها مما لا يخدم غرضهم، واحتجوا بقول للقاضي الجرجاني، وصنعوا معه مثل ما صنعوا مع قول الأصمعي، وقول الجرجاني هو: «والدين بمعزل عن الشعر»[2]، واتخذ ذلك كله ذريعة للطعن في الأدب الإسلامي ومشروعيته.

على أن النظر المنصف كان يقتضي من أولئك - لو كانوا يعدلون - أن ينظروا إلى الأدب الإسلامي في نصوصه المشرقة الدالة، المستجيبة لمقوّمات الفن والدين، ولم يكن لينقصهم شيء من ذلك لو أرادوا، (ولكن عين السخط تبدي المساويا) [3] كما قال الشاعر القديم.

على أن هذه المرحلة لم تطل، بل هي متداخلة مع المرحلة التي تليها، فهما في قَرَنٍ واحد، وربما لم يكن الفرق بين المرحلتين زمنياً، بقدر ما كان تصويرياً، وكأن المرحلة الثالثة كانت تحمل في أحشائها بذور المرحلة الرابعة التي اتضح فيها أن الأدب الإسلامي أدب فطرة.

١- ابن قتيبة الدينوري: الشعر والشعراء ص ١٧٠ طبعة ليدن بمطبعة بريل المسيحية سنة ١٩٠٢.

٢- أبو الحسن الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه ص: ٦٤ تحقيق وشرح محمد أبو الفضل ابراهيم وعلي محمد البحاوي طبعة البابي الحلبي القاهرة.

٣- عجز البيت للإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) وهو مطلع مقطوعته من أربع أبيات من البحر الطويل والبيت هو كالتالي:

وعَينُ الرضا عَن كُلِّ عَيبٍ كَليلَةٌ ... وَلَكِنَّ عَينَ السُّخطِ تُبدي المَساوِيا

وأصل البيت للمسيب بن علس (٤٨ ق. هـ) من بيت يتيم من البحر الوافر:

وَعَينُ السُّخطِ تُبصِرُ كُلَّ عَيبٍ ... وَعَينُ أَخي الرِّضا عَن ذاكَ تَعمى

المرحلة الرابعة: أدب فطرة

عودا على بدء نقول: إن الأديب المسلم لا يصح أن يصدر عنه إلا الأدب الإسلامي، فإن تخلف تحقق ذلك فمرجعه إلى أحد أمرين، أو إليهما معاً:

الأمر الأول ضعف التصور الإسلامي في وجدان الأديب، حتى لا نقول ضعف الإيمان.

والأمر الثاني ضعف الموهبة الأدبية وضمورها.

والأدب الإسلامي المكتمل بشروطه الموضوعية والفنية لا يتحقق إلا بتحقق دينك الشرطين متضامنين متآزرين متكاملين.

إن الأدب الإسلامي، في نهاية الأمر، ليس غير الاستجابة الأدبية السليمة لنداء الفطرة السليمة: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم: ٣٠).

وانطلاقا من هذا التصور لا يصبح الأدب مرتبطا بالأفكار فحسب، بل هو مرتبط بالوجود في شموله، الفكر والوجدان، الفائدة والجمال، الكلمات والأشياء، الخالق والخلق.[١]

ومن المؤكد أنه لم يكن من الممكن، مع صور الاجتهاد المعاصرة، الوصول إلى هذا المفهوم إلا بالاستعانة بالجهود المتواصلة التي عالجت المصطلح، وحاولت تحريره وصبغه بالصبغة المباركة، التي هي صبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة..

وهكذا كانت جهود كل من باكثير، والرافعي، وسيد قطب، وأبي الحسن

١- سيد قطب: في التاريخ.. فكرة ومنهاج، دار الشروق، الطبعة الحادية عشرة، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

الندوي، ومحمد قطب، ونجيب الكيلاني، وعماد الدين خليل، وعبدالرحمن رأفت الباشا، وأحمد بسام ساعي، وعبدالباسط بدر، وعدنان النحوي، ومحمد حسن بريغش، وأضراب هؤلاء كثير، ضرورية لتحرير المصطلح، والوصول به إلى محطته الأخيرة.

كان من أوائل من سعى إلى تحرير المصطلح بالمفهوم الجديد سيد قطب رحمه الله تعالى.

ففي كتيبه: (في التاريخ: فكرة ومنهاج) نجده يضع الأسس التي قام عليها بناء التصور الجديد للأدب الإسلامي، ولم يكد يتجاوزه معظم (المنظرين)، بالرغم من أزيد من ربع قرن. ومن هذه الأقوال المؤسسة للمفهوم الجديد:

١ - كل تصور خاص للحياة وللارتباطات فيها بين الإنسان والكون، من شأنه أن ينشئ قيما تتأثر بها الآداب والفنون، سواء شعر أصحابها أنهم متأثرون بهذه القيم أو لم يشعروا.

٢ - الإسلام تصور معين للحياة، تنبثق منه قيم خاصة لها، فمن الطبيعي إذاً أن يكون التعبير عن هذه القيم، أو عن وقعها في نفس الفنان، ذا لون خاص.

٣ - الأدب أو الفن المنبثق من التصور الإسلامي لا يهتف للكائن البشري بضعفه ونقصه وهبوطه، ولا يملأ فراغ مشاعره وحياته بأطياف اللذائذ الحسية، أو بالتشهي الذي لا يخلق إلا القلق والحيرة والحسد والسلبية.

٤ - ليست الخطب الوعظية هي سبيل الأدب أو الفن المنبثق من التصور الإسلامي، فهذه وسيلة بدائية وليست عملاً فنياً بطبيعة الحال.

٥ - الأدب أو الفن المنبثق من التصور الإسلامي أدب أو فن مُوَجِّهٌ. بحكم أن الإسلام حركة تطوير مستمرة للحياة، فهو لا يرضى بالواقع في لحظة أو جيل، ولا يبرره أو يزينه لمجرد أنه واقع.

وقد يلتقي في هذا مع الأدب أو الفن الموجه بالتفسير المادي للتاريخ. يلتقي معه لحظة ثم يفترقان.

٦ - إن الإسلام لا يحارب الفنون ذاتها، ولكنه يعارض بعض التصورات والقيم التي تعبر عنها هذه الفنون، ويقيم مكانها - في عالم النفس - تصورات وقيماً أخرى، قادرة على الإيحاء بتصورات جمالية إبداعية، وعلى إبداع صور فنية أكثر جمالاً وطلاقة، تنبثق انبثاقاً ذاتياً مع طبيعة التصور الإسلامي، وتتكيف بخصائصه المميزة.

٧ - وللأدب الإسلامي إذن منهج. منهج محدد، يلتزمه في كل مجالاته.

وهذه الكلمة هي الخط الأول في تصور هذا المنهج.

٨ - حين يتم التكيف الشعوري في النفس البشرية بالتصور الإسلامي الإبداعي للحياة، فإن أثر هذا التكيف يبدو في كل ما يصدر عن النفس، لا على وجه الإلزام والإرغام، ولكن على وجه التعبير الذاتي عن حقيقة هذه النفس، يستوي في هذا التعبير أن يكون صلاة في المحراب وسلوكاً مع الناس، أو عملاً فنياً وجهته تصوير الجمال وتصوير الحياة بما فيها من القبح والجمال.

٩ - حين أقول إن الأدب الإسلامي أدب موجه، وإن له منهجاً يلتزمه، فلا أعني بذلك التوجيه الإجباري على نحو ما يفرضه أصحاب مذهب التفسير المادي للتاريخ، إنما أعني أن تكيف النفس البشرية بالتصور الإسلامي للحياة هو وحده سيلهمها صوراً من الفنون غير التي يلهمها التصور المادي أو أي تصور آخر، لأن التعبيرالفني لا يخرج عن كونه تعبيراً عن النفس، كتعبيرها بالصلاة أو السلوك في واقع الحياة، وليس الأدب الإسلامي هو وحده الذي يتحدث عن الإسلام أو عن حقبة من تاريخه أو عن شخص من أشخاصه، إنما هو التعبير الناشئ عن امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية وكفى.

١٠ - الأدب والفن يشتركان في عملية التطهير والتغيير، شأنهما شأن كل حركة أخرى في موكب العقيدة الإسلامية الشامل والصلاة والجهاد في سبيل الله، ليسا حركتين منفصلتين إنما هما حركة استمداد للطاقة وحركة تصريف لهذه الطاقة، فهما متصلتان كل الاتصال.

هذه مقتطفات من ذلك الكتاب الصغير حجماً الكبير علماً: (في التاريخ.. فكرة ومنهاج)، نصصنا على الأفكار الأساسية، وأعتقد أنها شملت كل ما يتعلق بالأسس التي يقوم عليها الأدب والفن، وفق التصور الإسلامي. ولو وعى المهتمون بالأدب الإسلامي هذه القيم التي قررها سيد رحمه الله تعالى، لوفروا على أنفسهم كثيراً من الجهد والمداد الذي أراقوه لتجلية مفهوم الأدب الإسلامي، ولوفروا على قرائهم أيضاً كثيراً من الوقت الذي كان يمكن صرفه في مزيد من البناء والتكوين، ولزال الغبش الذي مازال يرين على كثير من الفهوم والعقول في هذا الميدان. وقد تبين من خلال هذه المقتطفات أن الأدب الإسلامي، وما نقوله عن الأدب الإسلامي خاصة نقوله عن الفن الإسلامي عامة، هو غير الفكر الإسلامي، لذلك يجد سيد الكلمة المناسبة، فبدلاً من أن نقول: (إن الأدب الإسلامي أدب فكرة)، نقول: (الأدب الإسلامي أدب قيم)، فقد حلت القيم محل الأفكار، لأن القيم تنصرف إلى القيم الفكرية والمعنوية والشعورية والجمالية، لا إلى الفكر وحده. فقد لا يحمل الأدب فكرة ما، ولكنه بالتأكيد يحمل قيمة ما، وقد قلت إن أبا الحسن الندوي شهد لابن خلدون بالعبقرية والسبق الأدبي دون أن نفصل، واستناداً إلى ابن خلدون ترجح كلمة سيد قطب، فقد جعل ابن خلدون الأدب علماً من العلوم، إلا أنه كان على علم بأن هذا العلم له خصوصيته من بين العلوم جميعاً، ذلك بأن كل علم من العلوم يتحدد من خلال موضوعه، إلا الأدب. فقد قال ابن خلدون: (الأدب علم لا موضوع له)[1]. لماذا؟ لأن موضوع علم الأدب في الحقيقة هو (الأدبية)، لا الأفكار والمعاني، وهذا آخر ما انتهت

١- ابن خلدون: مقدمة ص ٤٥٩ دار الفكر.

إليه الدراسة الأدبية في الغرب نفس اليوم، وهذه الأدبية هي التي عرفت في تاريخنا الأول بالبيان، أي قبل التقعيد الذي عرفته علوم البلاغة كما انتهت الى السكاكي رحمه الله تعالى، وهو اللفظ الوارد في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري: (إن من البيان لسحراً)[1].

ومما لاشك فيه أن هنالك قيما مشتركة بين الناس، وهي التي يصح أن يقال عنها القيم الإنسانية، لأنها في الأصل قيم الفطرة التي فطر الله الناس عليها، إلا أنه مما لاشك فيه أن هناك قيماً خاصة بكل ثقافة من الثقافات أو مجتمع من المجتمعات، وأن نفس الأديب المسلم قادرة على امتصاص القيم التي تنبثق من التصور الإسلامي، أو هي لا تتعارض مع ذلك التصور على الأقل. والتعبير عن تلك القيم هو نفسه الأدب الإسلامي.

وبما أن الإنسان لم يخلق عبثاً، وأنه صاحب رسالة في الحياة، فإن كل ما يصدر عنه ينبغي أن يكون منزهاً عن العبث، ومن هنا يصبح الأدب الإسلامي أدباً مسؤولاً كصاحبه الذي يصدر عنه. ويحق القول بأن الأدب الإسلامي أدب موجه. وهنا قد يقع بعض التقاء مع بعض النظريات كالتفسير المادي للتاريخ، وهو لا يعدو أن يكون التقاء جزئياً، وهذا الالتقاء أمر طبيعي، ولا يدعونا إلى أن نتنكر للقاسم المشترك بين الآداب والثقافات، بدعوى الخصوصية المطلقة، بل على العكس من ذلك نصبح مدعوين إلى إبراز مظاهر الاختلاف والائتلاف، في غير ما انسلاخ عن الذات ولا تضخم لها.

ولفظ التوجيه هو الذي يقابل لفظ الالتزام الشائع، ولا مشاحة في الاصطلاح، ولكن المشاحة قد تكون في الدلالة. ويجب ألا ننسى أن سيد قطب يكتب هذا الكلام والمد الاشتراكي والشيوعي يجتاح العام العربي بنظراته في الاقتصاد والسياسة، وفي الأدب والفن، وكان الالتزام في كثير من دول المعسكر الاشتراكي إلزاماً، وسيفاً مصلتاً مسلطاً على الرقاب،

١- البخاري: أخرجه في صحيحه كتاب النكاح باب الخطبة حديث رقم: ٤٧٤٩.

وكان جدانوف في روسيا رمزاً لذلك التسلط، ولكن المكارثية الغربية لم تكن أقل ضراوة، وإ كانت تتخذ سياسة اليد الحديدية في قفاز من حرير، واستطاعت أن تجند كثيراً من (عملائها) في العالم العربي والإسلامي، كما فضحت ذلك بالأدلة الدامغة الكاتبة الأمريكية فرانسيس ستونر سوندرز في كتابها: (الحرب الباردة الثقافية: من دفع للزمار؟).

ومع ذلك كان سيد قطب واضحاً، جاهز بالحقيقة في غير ما مواربة، غير خاضع في تصوراته لا لليسار الشيوعي ولا لليمين المتغرب، فاستطاع بذلك أن يقدم مفهوماً متميزاً ومستقلاً للأدب الإسلامي، مستشرفاً آفاق المستقبل، مستيقناً أنه سيقيض اللّه تعالى لفكرته من يتلقفها شارحاً ومجلياً ومفصلاً. ولم يكن ذلك القلم الموعود غير الأستاذ محمد قطب، حفظه اللّه تعالى، حين أخرج إلى الناس كتابه الشامخ: (منهج الفن الإسلامي)، وهو الكتاب الذي جلّى المفهوم الذي وضع أسسه سيد قطب، فكان بحق الكتاب الذي أصل الفكرة والمنهج، بنوع من التقصي والإحاطة.

لقد أبان محمد قطب في كتابه هذا حقيقة الفن الإسلامي ومجالاته، ومنها الأدب الإسلامي، فقال: «ليس من الضروري أن يتحدث الفن الإسلامي عن الإسلام: حقائقه، وعقائده، وشخصياته، وأحداثه، وإن كان من الجائز بطبيعة الحال أن يتناول كل هذه الموضوعات... ولكن يتناولها، كما يتناول الوجود كله، وكل ما يجري فيه، من زاوية إسلامية، ويستشعرها بحس إسلامي.

وقد يتحدث لنا الفنان عن البرعم النابض الذي ينبثق عن ضمير الحياة.

قد يتحدث عن الجبل الشامخ الأشم... قد يتحدث عن نبتة وحيدة في الصحراء...قد يتحدث عن الليلة المقمرة...قد يتحدث عن طفلة شريدة... قد يتحدث عن مواجع البشرية...قد يتحدث عن ضربة من ضربات القدر...

قد يتحدث عن صراع الناس في الأرض...قد يتحدث عن بطل أسطوري...

قد يتحدث عن ذلك كله فيكون فنه إسلامياً، إذا تلقاه في حسه بتصور الإسلام الصحيح وعبر عنه بروح ذلك التصور.

وقد يتحدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أو عن غزوة من غزواته، أو عن حقيقة من حقائق العقيدة، فلا يكون فنه إسلامياً إذا تحدث عنه بغير هذه الروح، ودون إدراك لحقيقة التصور الإسلامي»[1].

وهكذا ينبغي تحرير بعض المصطلحات، للتمييز بينها وبين الأدب الإسلامي، فكثير من الغبش الذي ران على النفوس إنما هو بسبب هذا الخلط، فيحدث أن تقع جناية كبرى نتيجة ذلك على الأدب الإسلامي.

ومن ذلك أنه لا ينبغي أبداً الخلط بين الأدب الإسلامي والأدب الديني. وكما أن الدولة الإسلامية ليست دولة دينية، ثيوقراطية، فكذلك الأدب الإسلامي ليس أدباً دينياً، وإن كان الدين قد يكون من موضوعاته، إلا أنه ليس الموضوع الوحيد، بل ولا الموضوع الأثير في الأدب الإسلامي، كما رأينا في نص محمد قطب السابق الذكر.

إن المراد بالأدب الديني هو كل أدب يجعل الدين، أي دين، موضوعاً له ومحوراً، لا يعدوه. فالأدب البوذي مثلاً أدب ديني، والأدب الهندوسي أو اليهودي أو النصراني أدب ديني.

إن أدب بول كلوديل الفرنسي، مثال للأدب الديني. ولكن أدب أندريه مالرو وأندري جيد وأندري موروا ليس كذلك بالرغم من أن الدين محوري في كتاباتهم. نحن نقرأ مثلاً في (قوت الأرض) لأندريه جيد ما يلي: «حقاً أنشدت أنا أيضاً أناشيد وكتبت

طواف الأدلة على وجود الله

١- منهج الفن الإسلامي: ١٧٧ – ١٧٨

نتانائيل، سأعلمك أن أجمل الحركات الشعرية هي تلك المتجلية في ألف دليل ودليل على وجود الله..

إني كنت أطلب العيش طبعاً، ولكن في هذا الحين كان روح الله يستيقظ، بعد هجوع خارج الزمن فوق المياه..» [1].

إن هذا النص وأمثاله تنبئ كيف يستند كبار الأدباء إلى الدين، أو كيف يكون الدين محوراً في العملية الإبداعية، وعلى عكس الذين ذهبوا إلى أن الدين والإبداع يقفان على طرفي نقيض، في غفلة عن أن الفنون والآداب، عند جميع الأمم، لا نستثني العرب ولا يونان، نشأت أصلاً في أحضان الدين.

وإن كبار الأدباء وأعلامهم في العصور الحديثة والمعاصرة انطلقوا من الدين، وكانت دعوات التجديد عند الغربيين أنفسهم مرتكزة على الدين، هذا على الرغم مما يقال من أن الدين في المفهوم المسيحي ذو طبيعة كنسية ولا علاقة له بالحياة. وهل كانت ثورة الرومانسية على الكلاسية قائمة إلا على الدين؟ ودونكم أعمال مدام دوستال وشاتوبريان وهيكو وسواهم. ولقد كتب شاتوبريان مثلاً: (عبقرية المسيحية).

وهذا الشاعر الناقد ت. س. إليوت، الذي جعل منه شعراء العرب المعاصرين مرتكزاً لثورتهم التجديدية، يجعل الدين في أدبه منطلقاً ومآلاً، بل يتجاوز ذلك إلى أن يجعل من المسيحية رؤية متفردة للعالم، وأنه لا خلاص للمدنية الحديثة إلا بها. فما بال من تأثروا به سلخوا هذا الأمر، وأصبحوا وثنيين يمجدون رموز يونان وأساطيرهم؟ وهل اتهم أحد - كما فعل مثقفونا مع أدبائهم المسلمين - إليوت بالرجعية لسيره هذا المنحى، أم أن الناس شهدوا له بالريادة والتجديد والتميز؟ ها هو إليوت يجعل الحضارة الغربية

١- أندريه جيد: قوت الأرض، والقوت الجديد، ترجمة الدكتور شفيف الجابري، منشورات عويدات، ط. ٢ / ١٩٨٤.

غير قابلة للانسلاخ عن روحها فيقول: «إن القوة الرئيسية في خلق ثقافة مشتركة بين شعوب لكل منها ثقافتها المتميزة هي الدين... أنا أقرر حقيقة، ولست شديد الاهتمام بوحدة المسيحيين اليوم، وإنما أتحدث عن سنن المسيحية المشتركة التي جعلت أوروبا على ما هي عليه اليوم... في المسيحية نمت فنوننا، وفي المسيحية تأصلت - إلى عهد قريب - قوانين أوروبا، وليس لتفكيرنا كله معنى أو دلالة خارج الإطار المسيحي. وقد لا يؤمن فرد أوروبي بأن العقيدة المسيحية صحيحة، ولكن كل ما يقوله ويفعله ويأتيه من تراثه في الثقافة المسيحية، ويعتمد في معناه على تلك الثقافة. ما كان يمكن أن تخرج فولتير أو نيتشه إلا ثقافة مسيحية، وما أظن أن ثقافة أوروبا يمكن أن تبقى حية إذا اختفى الإيمان المسيحي اختفاء تاماً، ولا يرجع اقتناعي بذلك إلى كوني مسيحياً فحسب، بل إني مقتنع به أيضاً بوصفي دارساً لعلم الأحياء الاجتماعي». وينتهي الى القول: «إذا ذهبت المسيحية فستذهب كل ثقافتنا. وعندئذ يكون عليك أن تبدأ البداية المؤلمة من جديد» [١].

ويمكن أن نتحدث عن الأدب الديني مثلاً في الأدب العربي المعاصر فنستحضر يوسف الخال في معظم أشعاره، وغازي فؤاد براكس في ديوانه: (أنا والله والعالم)، وهكذا..

إن الأناشيد التي بنى عليها براكس ديوانه كلها متضافرة تنطق بذلك، وهو يبدأ بالموت، في نشيد ملاك الموت، لينتهي بطلب الخلاص في نشيد دروب الحب.

هذا الديوان نموذج لما نريده من الشعر الديني، إنها قصائد عربية البناء، نصرانية الروح، دينية المنحى. ولم يكن الشاعر محتاجاً إلى أن يوقعها باسمه حتى نستطيع تصنيفها ضمن الشعر النصراني. إنها ناطقة

١- إليوت في كتابه: (ملحوظات نحو تعريف الثقافة)، نقلاً عن كتاب: (الثقافة الإسلامية ومدى تأثيرها في الفكر المعاصر)، د. سارة بنت عبدالمحسن بن عبدالله بن جلوي آل سعود، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

بنفسها معجماً ودلالة ورؤية ورؤيا. إنها تكاد تكون نشيداً من أناشيد الإنجيل، تسعى إلى أن تصور لنا في شفوف مأساة المسيح عليه السلام من وجهة نظر مسيحية. فجبل الزيتون، وخطايا بني الأرض، ونسل الدجى من أعداء المسيح، وطيف الصليب، وأجراس السماء، ودرب الله، وخليج الفداء، وكأس الدماء، وأبي، والمسيح يصغي لنجوى أبيه، والمسامير المجرمة التي يرجع وقعها في الصليب، كل ذلك وغيره ناطق بالمعجم النصراني، والرؤية المسيحية، التي تمجد الفداء الذي أقدم عليه رضيا (حبيب السماوات)، كل ذلك يجعلك تصنف هذه القصائد في يسر، والديوان كله على هذه الشاكلة، ضمن الشعر النصراني، وعندما أصدر غازي فؤاد بركس ديوانه هذا لم تقم القيامة، ولم تجرد الأقلام تتهمه بالرجعية لاستناده إلى (رؤية دينية متخلفة)، بل كان عندهم مظهراً من مظاهر التجديد التي ينبغي أن تستقبل بالحفاوة والترحيب. وهكذا أقبلت دار مجلة شعر، وهي ما هي، راضية مرضية على طبع الديوان ونشره في الناس، وقد كان المعجم النصراني، على الأقل، والرؤية في بعض الأحيان، عملة متداولة عند الشعراء العرب، ودلالة التجديد عندهم، مسلمين ونصارى، ومن يقرأ أشعار السياب والبياتي وصلاح عبدالصبور (واسمه أصلاً صلاح الدين) وحجازي - وهم جميعاً مسلمون - يجد مصداق ذلك. وقد بيّن الأستاذ محمود محمد شاكر رحمه الله، في كتابه: (أباطيل وأسمار)، هيمنة المعجم النصراني على أعلام شعرنا الحديث، مستعرضاً بخاصة دلالة الألفاظ الأربعة التي كثر تداولها ودورانها في ذلك الشعر، وهذه الألفاظ الأربعة هي: «الخطيئة»، و«الخلاص»، و«الفداء» و«الصلب». وقد فصل محمود شاكر الحديث عن هذه الألفاظ الأربعة في معرض رده على كل من لويس عوض ومحمد مندور الذي زعم أننا نحن المسلمين نعتبر جميع الديانات السماوية جزءاً من تراثنا الروحي. وبيّن الفرق بين الدلالة المعجمية لتلك الألفاظ

والدلالة الاصطلاحية التي تحملها في تصور النصارى دون غيرهم[1].

ومما قاله شاكر في ذلك، وهو من القيمة بمكان: «وهذه الألفاظ الأربعة ينبغي أن تدرس بلا غموض ولا إيهام، كما يحاول ذلك من يحاوله من صبيان المبشرين، وبلا استهانة بدلالاتها كما يحلو ذلك للدكتور مندور وغيره ممن يعدّه من رموز التراث الرروحيّ، لا بأس على المسلم في استعماله. كلا، إن على المسلم كل البأس، لأنه طريق محفوفٌ بالمخاطر، لمن صدق نفسه، وعرف حرمة الكلمة كيف تقال، وكيف تفسّر، وكيف توضع في موضعها.

وترتيب هذه الكلمات الأربعة في دلالتها عند القوم يأتي هكذا: «الخطيئة»، ثم «الفداء»، ثم «الصلب»، ثم «الخلاص».

وتلخيص معنى هذه الألفاظ الأربعة في العقيدة المسيحية: أن الله سبحانه وتعالى لما خلق آدم من تراب وقال له: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا ﴾ (البقرة: ٣٥-٣٦). فبهذه المعصية كما نقول نحن، وهي «الخطيئة» عند النصارى، أصبحا وذريتهما تحت سلطان هذه الخطيئة، لا ينفكون منه، واستحق البشر جميعاً، بخطيئة والِدَيهِمْ، عقاب الآخرة، وهلاك الأبد، وهذا هو ناموس العدل الذي لا يتغير، يستحقه من عصى الله سبحانه عندهم، ومن ورث خطيئة آدم وزوجه، فإن عاقب الله آدم وذريته على خطيئتهم بهلاك الأبد، فذلك ما يوجبه ناموس عدله في حكمه، ولكن ناموس رحمته يستوجب العفو عنهم، فناقض ناموسُ العدل، ناموسَ الرحمة، فتطلب الأمر شيئاً يجمع بين الرجمة والعدل، فكانت الفدية التي يتم بها ناموس العدل، ويتحقق بها ناموسُ الرحمة.

ولكن ينبغي أن تكون الفدية طاهرة غير مدنّسة، وليس في الكون ما هو طاهر بلا دنس إلا الله سبحانه وتعالى. ولكن تعالى الله عن أن يكون فديةً،

١- محمود شاكر: أباطيل وأسمار، باب وهذه هي أخبارها: ١٩٧ وما بعدها.

فأوجبت المشيئةُ أن يتخذ جسداً يتّحد فيه اللاهوت والناسوت، فاتحدا في بطن امرأة من ذرية آدم هي مريم، فيكون ولدها إنساناً كاملاً من حيث هو ولدها، وكان الله - تعالى الله علوّاً كبيراً - في الجسد إلهاً كاملاً، فكان المسيح الذي أتى ليكون فديةً لخلقه، وهذا هو «الفداء». احتمل هذا الإنسان الكامل والإله الكامل، أن يتقدم ذبيحة، ليكون ذبحه تمزيقاً لصك الدينونة المصلت على رأس بني آدم، فمات المسيح على الصلب. فاستوفى ناموس العدل بذلك حقه، واستوفى ناموس الرحمة بذلك حقه، وهذا هو «الصلْبُ». وكان احتمال ذلك كله كفّارةً لخطايا العالمين، تخلصهم من ناموس هلاك الأبد، وهذا هو «الخلاص». ولما كان البشر خطاةً بخطيئة أبيهم آدم وأمّهم، فهم هالكون هلاك الأبد، ولا ينجيهم من عقاب الشريعة الإلهية العادل المخيف، سوى إيمانهم بالمسيح الفادي، وبحضوره في كل وقت في قلوب المؤمنين، في الفرح والحزن، والشقاء والسعادة، فهو الذي يؤازرهم بما يحتاجون إليه من العون والحكمة، ويخلصهم من ثقل الخطيئة، وينجيهم من العقوبة المستحقة عليهم منذ كانت الخطيئة الأولى».

ثم يقول رحمه الله، تعليقاً على استعمال هذه الألفاظ بتصوراتها في شعرنا الحديث: «وهذه «الألفاظ الأربعة» لا تعامل معاملة أشباهها، من جهة دلالتها على عقيدة متكاملة. فالخطيئة، في لغة العرب الجاهلين، ثم في لغة المسلمين، لا تحمل شيئاً من معانيها ولوازمها عند النصارى، وإن كان اللفظ واحداً. ومعصية آدم عندنا معصية كسائر المعاصي، تمحوها التوبة، وخطيئة كسائر خطايا الناس، تغسلها المغفرة ممن يملك المغفرة، وهو الله سبحانه. وقد بيّن الله ذلك في قوله: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ ﴾ (البقرة: ٣٥-٣٦-٣٧). فكانت توبة آدم ماحية

لمعصيته في الدنيا والآخرة، ولا تستتبع عقوبة باقية، وأن الله سبحانه كتب في صحف ابراهيم وموسى: ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ (النجم: ٣٨).

فلا يرث مولود خطيئة والد ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ ﴾ (النجم: ٤١). فهذا ينقض على المسلم استعماله لفظ «الخطيئة»، بمدلولها في الديانة المسيحية. لأن هذا الضرب من «الخطيئة» لا أصل له في عقيدته، بل هو منهي أن يعتقد توارث الخطيئة، لأنه إذا اعتقد ذلك كذّب خبر الله في كتابه، بأن لا تزر وازرة وزر أخرى، وتكذيب خبر الله واعتقاد خلافه كفر مجرد، لا يختلف في ذلك أحد من المسلمين، ولا العقلاء عامة، مسلمين أو غير مسلمين».

وهكذا يستمر شاكر، فيسقط هذه الألفاظ الأربعة لفظاً لفظاً، بتصوراتها، وخطرها على عقيدة المسلم، قبل أن يصل إلى استعمالها في الشعر الحديث، فيرى أنه لا حرج على الشاعر العربي النصراني استعماله، مادام معتقداً لها، فهي جزء من عقيدته، وذلك ما يتطلبه الصدق الذي هو شرط في الشعر، ولا مانع من أن يقرأ المسلم ذلك الشعر فيطرب له. «فالنصراني المعتقد في «خطيئة» أبيه آدم أنها خطيئة لا تمحوها توبة، وأنه ورث هذه الخطيئة في دمه، وأن نكال الهلاك الخالد جاثم على روحه، إذا استدفعه الإحساس الطاغي الصادق إلى الإبانة عن كل ما في نفسه من تراث دينه وعقيدته وثقافته، فذكر بعد ذلك «الفداء»، و«الصلب»، و«الخلاص»، في حق موضعه من الشعر، فقد أحسن غاية الإحسان في الإبانة عن نفسه، وعسى أن يقرأه المسلم وغير المسلم، ممّن شمّ طرَفاً من معرفة عقائد النصرانية، فيهتز لهذا الشعر اهتزازه لأي شعر آخر، ضُمّنَ بياناً مشرقاً من إحساس صحيح نابض».

وهذا كلام منصف، دون ريب.

ولكن الذي يعترض عليه شاكر أمر آخر، يجليه قوله: «ولكن الشيء العجيب

المحيّر، هو أن كثيراً من رواد الشعر الحديث في السنوات الأخيرة، قد أوغلوا في استخدام هذه الألفاظ الأربعة، وقليل من أشباهها، في شعرهم، وهم جميعاً مسلمون. فالأمر عندئذ يوجب إعادة النظر. أهؤلاء جميعاً قد تواطأوا على استعمال هذه الألفاظ الأربعة بدلالتها اللغوية المجردة، أم بدلالاتها التي تتطلب العقيدة المسيحية مترابطة متواصلة لاينقطع حبلُ معانيها المتداعية من «الخطيئة» إلى «الفداء»، إلى «الصلب»، إلى «الخلاص» كما أسلفت بيانه؟».

وهذا حق أيضاً، وما كنت لأطيل الوقوف مع كلام شاكر رحمه الله لولا أنه يجلي ما نحن فيه ويبينه أحسن الإبانة. والذي ينظر في شعر المسلمين من زعماء الشعر الحديث يجد العجب العجاب من ذلك. ودونك أشعار المحدثين من الأعلام الشعرية، فستجد عندهم المَقْنَع والمغنم مما تريد. ولعل عناوين بعض القصائد وعتباتها وحدها شديدة الدلالة على المراد، فكيف إذا توغل القارئ في النصوص؟

أما الأدب الإسلامي فشيء آخر، إنه أوسع من الأدب الديني.. إنه يشمل الدين والدنيا، كالإسلام نفسه، ومن هنا فإن العلاقة بين الأدب الديني والأدب الإسلامي علاقة عموم بخصوص، وإن الذي لا يدرك ذلك يقع في التيه.

إن الأدب الإسلامي أشمل في المفهوم من الأدب الديني، إذ قد يكون بعض الأدب الديني منه، ولكنه لا ينحصر فيه، بل قد يقصر بعض الأدب الديني عن الارتقاء إلى ذروة الأدب الإسلامي كأن يكون جاف الروح، جامد الإحساس.

إن كون الأدب الإسلامي أدب فطرة، هو الذي يمنعنا من تصنيف الأدباء بشكل قطعي، فنخرج عدداً منهم من دائرة الأدب الإسلامي، بالرغم من أن بعض أدبهم قد يمثل جوهر الأدب الإسلامي، فنضيق بذلك واسعاً،

أو أن نجعل من الأدب الإسلامي كل ما حمل لافتة تشير إلى إسلامية الأدب، حتى وإن تجافى ذلك الأدب عن مقومات الأدب الإسلامي، إما في قيمه المعنوية والشعورية وإما في قيمه الجمالية. إن نداء الفطرة يستيقظ في النفوس فيلهم الأديب أدباً إسلامياً متميزاً حتى وإن كان بعيداً في نصوصه الأخرى عن دائرة هذا الأدب. ألم يكتب السياب شعراً إسلامياً رائعاً حتى في مرحلته الشيوعية التي تبرأ منها بعد ذلك؟ وقصيدته: (أيوب) مثال صالح على ذلك.

ثم إن عالمية الأدب الإسلامي وإنسانيته، وكونه أدب فطرة، هو الذي يجعله يلتقي مع عيون الأدب العالمي، أو يجعل تلك العيون تلتقي معه، كلياً أو جزئياً، ومهما يكن حول التسمية التي يمكن أن نطلقها على تلك الآداب، وهل هي من الأدب الإسلامي، كما يذهب إلى ذلك من توسع في مفهوم الأدب الإسلامي، واعتبر كل أدب صادر عن الفطرة أدباً إسلامياً، أم أطلقنا عليه الأدب الكادي، استناداً إلى ما قاله الرسول صل الله عليه وسلم عن شعر أمية بنت أبي الصلت المناهض لدعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن كاد ليسلم في شعره»[1] في رواية، وفي رواية أخرى: «آمن لسانه وكفر قلبه»[2]، فحكم بالإيمان للقول دون القائل، والشعر دون الشاعر، مما أباح رواية ذلك الشعر والاستماع إليه، أو سميناه الأدب الموافق، كما

١- الإمام مسلم: أخرجه في صحيحه: كتاب الشعر حديث رقم ٤١٨٥، وابن ماجة في سنته كتاب الأدب حديث رقم ٣٧٤٨، ومسند الإمام أحمد في أول مسند الكوفيين حديث رقم: ١٨٦٩٨.

٢- الإمام ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، شرح صحيح البخاري المجلد السابع. بقية كتاب المُناقِب، باب أيام الجاهلية. المتقي الهندي: كنز العمال المجلد السادس في الحديث رقم: ١٥٢٤١، ابن حجر: الإصابة، الجزء الأول. حرف الألف باب الألف بعدها الميم القسم الرابع من حرف الألف (ص: ٢٢٥) ومن شعره أيضاً:

يا رب لا تجعلني كافراً أبداً   واجعل سريرة قلبي الدهر إيماناً

آثار بعض أعضاء رابطة الأدب الإسلامي العالمية، أو اكتفينا بالصفة التي وصفه بها الشيخ أبوالحسن الندوي حين قال عنه: «إنه أدب صالح»، فإن ذلك لا يغير من حقيقة الأمر شيئاً، ولا يثير كل ذلك الجدل الذي أثاره أهل الجدل حول صنيع الأستاذ الرائد محمد قطب في كتابه الشامخ: (منهج الفن الإسلامي)، حين اختار (بواكير من الأدب الإسلامي)، وجعل من بينها نصوصاً لأدباء غير مسلمين أصلاً، من أمثال طاغور الهندي، و ج.م.سينج الإيرلندي، وغيرهما، ولم يزعم محمد قطب، كما كرر ذلك في كثر من مناسبة، أنه يقدم أدباً إسلامياً خالصاً ومكتملاً، كما يحتطب بعض المحتطبين، بل كان يشير إلى مواطن الالتقاء بين هؤلاء وبين التصور الإسلامي، وإن يكن ذلك الالتقاء أحياناً جزئياً. وما قاله عن سينج وعن طاغور في هذا ناطق بالمراد.

قال، وهو يعرض لمسرحية سينج (الراكبون إلى البحر): «والمسرحية تحمل طابعاً مسيحياً واضحاً شديد الوضوح، بقدر وضوح الهندوكية في طاغور - المسيحية المتصوفة اللاجئة إلى مهرب الروح، تهرب إليه من جحيم الألم في عالم الإنسان.. ولكنها كشعر طاغور تلتقي مع المنهج الإسلامي في نقاط:

فهذا التسليم إلى الله.. وهذا اللجوء إليه.. والشعور بالموت على أنه رد الوديعة إليه.. والتأسي والصبر.. والرضاء «بقدر» الله.. كلها جوانب تلتقي مع منهج الفن الإسلامي، وإن اختلف الطريق بعد ذلك في طريقة تناول الحياة.

وقد كرر التجربة من بعد د.عماد الدين خليل في كتابه: (في النقد الإسلامي المعاصر)، بالوقوف على مسرحية الكاتب الإسباني أليخاندرو دي كاسونا: «مركب بلا صياد»، مبرزاً القيم الإسلامية التي تظهر في هذا الأثر الفني المتميز.

وإذا كان الأمر كذلك؛ وإنه لكذلك إن شاء الله تعالى، فبأي حق نصرف

وجوهنا عن النظر إلى نصوص أدبية صدرت عن أدباء ينتمون إلى أمتنا، ولكن غلبت في بعض النصوص بعض النزعات والمذاهب المخالفة لروح الإسلام، فطبعت أدبهم فترة من الزمن، إلا أن نداء الفطرة ما يلبث أن يستيقظ في نفوسهم بين الحين والحين، فينتجوا أدباً جميلاً ومستجيباً لنداء الفطرة.

أي الأمرين الأفضل: أن ننظر بعين العدل والإنصاف فنعترف لأهل الإحسان بإحسانهم، ونقرب أهل القبلة منهم إلى ساحة الأدب الإسلامي؟ أم نجرد سلاح تهم الزندقة والكفر فننفرهم ونرمي بهم إلى أحضان الأعداء ونفقدهم إلى الأبد؟ وقد بعث الله تعالى خير رسله مبشراً لا منفراً، وميسراً لا معسراً؟

ويستوي في هذا أدبنا القديم وأدبنا الحديث. إننا بحاجة إلى وقفة عسى أن نعيد النظر في بعض النصوص: فنعيد النظر إذا تبين لنا الحق في بعض الأحكام ولنسأل أنفسنا: أمن الخير أن ننظر نظرة تفاؤل ونحن ننظر إلى الكأس فنرى نصفها الملآن، أم نحن مدعوون إلى النظرة التشاؤمية التي لا ترى من الكأس إلا نصفها الفارغ؟

أنعتبر عمر الخيام مثلاً شاعراً دهرياً أو زنديقاً ونحن نقرأ قوله، في رباعيات (إن صحت نسبتها إليه):

لبست ثوب العيش لم أستشر ... وحرت فيه بين شتى الفكـــر

وسوف أنضو الثوب عني ولم ... أعرف لماذا جئت؟ أين المقر؟

ونقرنه إلى طلاسم أبي ماضي من المحدثين؟ أم نعتبر ذلك زلة شاعر، كزلة العالم، ونفتح رباعياته لنقرأ قوله:

إن لم أكن أخلصت في طاعتك ... فإنني أطمـع في رحـمـتــك

وإنمـــا يشفـــع لـــي أننـــي ... قد عشت لا أشرك في وحدتك

ونتأمل هذا النفس التوحيدي الرقيق، الصادر عن نفس كلمى من الذنوب، دون أن تفارق قيد أنملة محراب الوحدانية؟

خير لنا إذن ألا نستعجل، وأن نتدرب قبل إصدار الأحكام، وأن نكون على بينة من أمرنا، ونعلم أن نداء الفطرة غالب، وأن الأصل في الأديب المسلم أن يكتب أدباً إسلامياً، وأن انحرافه عن هذا المنهج لا يعدو أن يجعله هجيناً منسلخاً عن حضارة أمته وقيمها، وأن الانتماء الحضاري من جهة أخرى لا يعني أبداً الانغلاق عن التراث الإنساني العالمي، فقد أفادت الأجيال الأولى لهذه الأمة من منجزات الفكر والأدب الإنسانيين، وأنشأت بناء عليه أدبها المتميز وفكرها المستنير الذي هدى الإنسانية رشدها قروناً من الزمن.

بقيت هنالك تهمة أخرى يواجَه بها الأدب الإسلامي وهي أنه أدب إيديولوجي، وأن عصر الإيديولوجيات قد ولى، ليفسح المجال أمام الأدب الخاص، أو للأدب الإنساني المتعالي على الإيديولوجيات والمذاهب.

ومن العجب أن من يرفعون هذه التهمة في وجه الأدب الإسلامي هم أنفسهم الذين، باسم الالتزام، ألزموا أنفسهم وألزموا الناس التبتل في هياكل الإيديولوجيات، ولاسيما الإيديولوجيات اليسارية المتهالكة، ووصموا خصومهم ومخالفيهم بالهروب الرومانسي، أو الذاتية المريضة، أو الانكفائية، أو الاحتطاب في حبل الطبقة المهيمنة. وبين عشية وضحاها، ومع بروز ما يسمى القطب الواحد، والعولمة، تحولوا إلى الإيديولوجيات الحداثية الأخرى.

الإيدواوجيات تتغير وتتبدل، وتتطور أو تنهار، وتخلفها إيديولوجيات أخرى بعد حين.

وإن الأدب الإيديولوجي أدب له سمات خاصة. إنك عندما تقول (الأدب الماركسي) أو (الأدب الوجودي) مثلاً، تتحدث عن أدب له هوية مذهبية، وليست هوية لسانية ولا جغرافية. وسيان بعد ذلك أن تكون هذه المذهبية

فكرة خالصة أم فنية خالصة، أو تجمع بين الأمرين معاً، فيكون حديثنا عن الأدب الماركسي أو الأدب الوجودي، كحديثنا عن الأدب الرومانسي أو الرمزي.

وإذا كانت الوجودية قد نشأت مع هيدجر الألماني، وكير كيجارد الدانماركي، فإنها ما لبثت أن انتشرت في بقية بلدان أوروبا، ولاسيما فرنسا التي لم يزدهر فيها الفكر الوجودي فحسب، بل ازدهر فيها الأدب الوجودي، ولاسيما مع العلميين الكبيرين ج. ب. سارتر، وألبير كامي، حتى إن الفلسفة الوجودية، التي صارت سلوكاً أيضاً طغى على الشباب في سنوات الستين، قد وجدت تجلياتها الكبرى عبر الإنتاج الأدبي أكثر مما وجدت تلك التجليات في الكتابات الفلسفية التنظيرية. وكم من الناس قرأ كتاب سارتر عن (الوجود والعدم)؟ ولكن روايته (الغثيان) أهلته لنيل جائزة نوبل - التي رفضها على كل حال - مما أعطى الرواية انتشاراً منقطع النظير.

وهكذا لا يصح أن يقال: إن الأدب الوجودي ألماني أو دانماركي أو فرنسي، سواء أكانت هذه النسبة لسانية أم جغرافية. لقد وجدت الوجودية - باعتبارها مذهباً فكرياً وأدبياً - أنصاراً لها وأتباعاً في أقطار الغرب كلها، ثم جاوزته إلى سائر بقاع الأرض، ومنها العالم العربي الذي أقبل كثير من مثقفيه على هذا المذهب، وظهر فيه أدباء يتبنون الوجودية جزئياً أو كلياً، وعنيت بعض دور النشر والدوريات الفكرية والأدبية بالتبشير بهذا الأدب. فمن الأدباء العرب من صدر عن المذهب الوجودي في أعماله، ومنهم من أصابه رشاش المذهب جزئياً، في مرحلة من مراحل عمره الأدبي أو في كل تلك المراحل، وتسربت المقولات الوجودية إلى شعرائنا وأدبائنا.

لقد انتهت الوجودية الآن سلوكاً في حياة الناس، وإن كانت قد بقيت فكراً تضمه بطون الكتب، يرجع إليه المتخصصون لفهم مرحلة معينة من مراحل تاريخ أوروبا المعاصر عامة، والفرنسي منه بخاصة، ولن تستطيع

فصل الفكر الوجودي، والأدب الوجودي، عن حركة الاحتجاج الطلابية التي شهدتها فرنسا عام ١٩٦٨م.

هذه هي الإيديولوجيات إذن.. نظريات تولد وتتطور ثم تشيخ وتموت، وآدابها وفنونها تحيى بحياتها وتموت بموتها. نعم، تظل الإيديولوجيات مستمرة في الفعل التاريخي، ولكن استمرار الأثر بعد العين.. من خلال بطون الكتب وأسفارها.

أما الإسلام فهو دين الله الباقي، الذي تتشكل وفقه حياة المسلمين سلوكاً وفكراً وأدباً.. ولذلك فالأدب الإسلامي، المنتسب للإسلام، لا يخضع للدورات التي يخضع لها أدب الإيديولوجيات. إن المذاهب الأدبية التي تولد في أحضان الإيديولوجيات تخضع للدورات الطبيعية من نشوء وتطور وانقراض، فهي بذلك محدودة في الزمن، أما الأدب الإسلامي فإن صفة الشمولية التي يستقيها من الإسلام نفسه لا تنسحب على آفاقه المعنوية فحسب، بل هي تشمل أيضاً الامتداد الزمني وديمومته أيضاً، ومن هنا يظل ذا طبيعة خاصة، لا تتحكم فيه القواعد الآنية التي تتحكم في المذاهب الأدبية.

وينبغي ألا يعزب عن البال أننا نتحدث عن الأدب الإسلامي في صورته المطلقة، دون استحضار لصورة من صوره المحدودة بالزمان والمكان. وهذا يعني أنه لا ينبغي أن يسبق إلى الأذهان أن للأدب الإسلامي قوالب جامدة لا تخضع لسنة التطور أو التدرج أو غير ذلك من السنن، فلا يجوز له لذلك الخروج عنها، كما لا يعني أن للأدب الإسلامي موضوعات ثابتة لا يصيبها البلى، أو أغراضاً لا يجوز له أن يتخطاها، إذ من المعلوم بالضرورة في باب الأدب أن الأدبية لا تخضع للأغراض والمضامين بقدر ما تخضع لمكونات البناء الداخلي والنسيج المتفرد للنص، والأدب الإسلامي بطبعه عدو للنمطية، خصم للتقليد. وإذا كان لا يجوز للفقيه التقليد في الفقه، ومجاله

أكثر ثباتاً من مجال الأدب، فكيف يجوز للأديب التقليد في باب الأدب؟ وإذا كان الاجتهاد الفقهي فريضة شرعية لاستمرار الحياة الاجتماعية واستقامتها، فكيف نحظر الاجتهاد الأدبي الذي هو ضرورة عقلية لاستمرار الحياة الوجدانية للناس واستقامتها؟

على أنه من المفيد الإشارة إلى أن مظاهر التطور وأنماط التحول التي تصيب الأدب الإسلامي تقع من داخل هذا الأدب لا من خارجه، أي أن هناك ثوابت لابد من مراعاتها في عملية التطور والتحول، وإن مظاهر التحول تتم ضمن مجموعة من القيم الإسلامية الثابتة، وبدون ذلك تبطل إسلامية الأدب، إن لم تبطل أدبية الأدب نفسها في التصور الإسلامي.

إن انعدام القيم الثابتة يخرج الأدب عن أن يكون إسلامياً، وقد يخرج الكلام عن أن يكون أدباً أصلاً.

إن هذه القيم الثابتة لا تتعلق بالمضمون فحسب، كما قد يُتصور، بل إن للشكل من ذلك نصيباً وافراً، وإلا لما رد رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الأعرابي الذي جاء مستفتياً فقال: (أرأيت من لا صاح ولا استهل، ولا شرب ولا أكل، أمثل ذلك يطل؟) فقال له عليه السلام: (أسجع كسجع الجاهلية؟[1] (انظر الحديث والتعليق عليه والتأويل في كتاب البيان للجاحظ)[2]. فسجع الجاهلية مردود، بالرغم من أنه شكل من أشكال التعبير الأدبي. وقل مثل ذلك في كل ما خالف القيم الثابتة، شكلاً ومضموناً.

وأما الخصائص المتغيرة، فهي كثيرة، ومجالها فسيح واسع، لأنها

١- الإمام مسلم: صحيح مسلم، الحديث رواه بلفظ «أسجع كسجع الأعراب» في كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات باب دية الجنين ووجوب الدية في القتل الخطأ وشبه العمد حديث رقم ٣١٨٧.

٢- انظر البيان والتبيين ج ٢٨٧/١ وما بعدها دار الفكر الطبعة الرابعة بتحقيق وشرح عبدالسلام هارون.

مرتبطة بالعوامل الثلاثة: الإنسان والزمان والمكان. ومن هنا رأينا خصوبة الأدب الإسلامي وتنوعه، وتحققت فيه بصورة رائعة المقولة الشهيرة: (التعدد داخل الوحدة)، فالأدب العربي غير الأدب الفارسي، وهذا غير الأدب الأردي، أو السواحلي، أو التركي، أو التتاري، أو الأفغاني، أو الألباني، أو الكردي.. لكل أدب من هذه الآداب جميعاً خصائصه اللغوية والفنية، إلا أن بين تلك الآداب جميعاً خصائص مشتركة وقيماً واحدة تجعله يمثل بحق أدب الفطرة، وهذا وجه من أوجه إنسانية الأدب الإسلامي وعالميته.

خلاصات:

من خلال الصفحات السابقة يمكن استخلاص مجموعة من النتائج والخلاصات نجملها فيما يلي:

١ - ليس مصطلح (الأدب الإسلامي) مصطلحاً حديثاً كما يتوهم المتوهمون، بل هو قديم قدم الثقافة الإسلامية نفسها، فقد تبيّن لنا أن المصطلح كان معروفاً في القرن الثاني مع المرحلة التأسيسية للنقد المنهجي عند العرب، استعمله العلماء وتداولوه فيما بينهم دون أن ينكر بعضهم على بعض ولا أن يجادل بعضهم في المصطلح ودلالاته، فقد كان مفهوماً عندهم دالاً على معنى بعينه. هذا ما تنطق به النصوص التي بين أيدينا وتعود إلى نهاية القرن الثاني، وقد استفاض استعماله في القرن الثالث. وأما منشأه فلعله كان في القرن الأول، ولعل نصوصاً جديدة تكتشف. وتسعة أعشار المكتبة العربية ماتزال في حكم النصوص الغميسة. تعسفنا في التحقق من هذا الأمر.

٢ - جادل المجادلون في مصطلح الأدب الإسلامي ولم يجادلوا في ما شابهه من مصطلحات حملت اللاحقة المثيرة للجدل عندهم، مثل الفلسفة الإسلامية، والعمران الإسلامي، والفن الإسلامي إلخ.. مما يدل على أن منبع الرفض ليس علمياً بل هو يعبر عن موقف إيديولوجي. وقد قبلوه يوم كان ذا بعد تاريخي محض، ورفضوه يوم تطورت الدلالة بتطور الحياة الإسلامية نفسها.

٣ - إن مصطلح الأدب الإسلامي شهد أربع مراحل تاريخية منذ نشوئه حتى الآن، وهي التي أسمينا بها فصول هذه الكتاب، وهي أدب فترة، وأدب طفرة، وأدب فكرة، وأدب فطرة.

٤ - أسهم المستشرقون، عن وعي أو عن غير وعي، في تطوير مصطلح الأدب الإسلامي وتحرير دلالته، وقد اكتفينا بالإشارة إلى علمين منهم

وهما: «كارلو نالينو» و«كارل بروكلمان».

٥ – إن الأدب الإسلامي، فيما انتهت إليه دلالته، أدب عالمي، لأنه ينطلق من قيم جمالية وفكرية ورؤيوية مشتركة، وهو ممتد في الزمان، وممتد في المكان. فكل بقعة جغرافية على وجه الأرض هي وطن له، وكل لغة من لغات الشعوب الإسلامية وغير الإسلامية قادرة على استيعابه، أو على الأصح هو قادر على استيعابها. ويشهد لذلك آداب الشعوب الإسلامية في آسيا وإفريقيا وأوروبا.

٦ – لا يجوز الخلط بين الأدب الديني والأدب الإسلامي. إن الأدب الإسلامي أعم وأشمل وأعمق من الأدب الديني. قد يكون بعض الأدب الديني جزءاً من الأدب الإسلامي، إلا أنه لا يستوعب رحابه الواسعة وآفاقه الممتدة. كما أن الأدب الديني قد لا يكون أدباً إسلامياً، فقد رأينا عند جميع الشعوب والحضارات قديماً وحديثاً آداباً دينية، يلتقي بعضها ولو جزئياً مع الأدب الإسلامي، وذلك يقوم فقط حجة على الذين يستنكرون على الداعين إلى الأدب الإسلامي ربط الأدب بالدين، ولكنه لا يحيط بالقضية من أطرافها.

٧ – إن القيم الجمالية في الأدب الإسلامي أساسية وجوهرية، وليس الأدب الإسلامي أدب مضمون فحسب، وإن كان يعطي المضمون حقه، ولا أدب فكرة فحسب، وإن كان لا يتغاضى عن الفكرة، ولكنه، باعتباره أدباً، أدب الجمال بالدرجة الأولى، إذ حين يفقد الأدب صفة الجمال يفقد أدبيته، أي يفقد جوهره. ولك عند ذلك أن تسميه ما شئت غير أن تسميه أدباً. كما أن التعهر لا يسقط صفة الأدبية عن النص، إلا أنه يسقط عنه صفة الإسلامية، وهذا ما رمى إليه أسلافنا، كالقاضي الجرجاني، حين ذهب إلى القول: «فلو كانت الديانة عاراً على الشعر، وكان سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر، لوجب أن يمحى اسم أبي نواس من الدواوين، ويحذف

ذكره إذا عدت الطبقات، ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهد الأمة عليه بالكفر ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الزبعرى وأضرابهما ممن تناول رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاب من أصحابه بُكْماً خرساً، وبِكاءً مفحمين، ولكن الأمرين متباينان، والدين بمعزل عن الشعر»[1].

وهذا ما لم يفهمه دعاة الإلحاد في الشعر، واعتبروا الدين خصماً للأدب، وليس كذلك. ونص القاضي رحمه الله تعالى ناطق بالحق.

١- الوساطة بين المتنبي وخصومه: القاضي عبدالعزيز الجرجاني، بتحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، وعلي محمد البجاوي، ص ٦٤ طبعة البابي الحلبي - القاهرة.



الفصـــل الثاني:

مصطلح «الأدب الاسلامي المعاصر» -قراءة في الجهاز المفاهيمي-

لنبدأ بتفكيك المفاهيم المتداولة حول مصطلح «الأدب الإسلامي» رجاء دفع ما ينبغي دفعه، وتطوير ما من شأنه أن يسهم في التأصيل الجاد لمشروع الأدب الإسلامي المعاصر.

١ – مفهوم الأدب الإسلامي : (الطبيعة و الوظيفة)

في «النظام الأساسي لرابطة الأدب الإسلامي»، ورد التعريف الآتي : «الأدب الإسلامي هو التعبير الفني الهادف عن الحياة و الكون والإنسان وفق الكتاب والسنة»[١]. فالأدب الإسلامي، وفق هذا التعريف، هو الذي ينطلق من الرؤية الإسلامية ويصدر عنها في أثناء العملية الإبداعية.

وعند تتبعنا لتعريفات النقاد للأدب الإسلامي، فإننا نلمس تشابها يصل، أحيانا، إلى درجة التماهي و الاستنساخ، فالكيلاني يقول : «...والأدب الإسلامي ينظر إلى الكون ومفرداته وإلى الحياة وحركتها وإلى المخلوقات وصراعاتها نظرة يحكمها التصور الإسلامي و الالتزام العقائدي»[٢]. وفي موضع آخر يضيف : «وفق التصور الإسلامي»[٣].

ويقول محمد الرابع الحسني : «الأدب الإسلامي يتلقى روحه وهدايته من الإسلام»[٤].

ويعرفه د. عبد الرحمن رأفت باشا، رحمه الله، بقوله «هو التعبير الفني الهادف عن وقع الحياة والكون والإنسان على وجدان الأديب تعبيرا ينبع من

١- «النظام الأساسي لرابطة الأدب الإسلامي»: إصدار مكتب الرابطة ، لكنهؤ ، الهند، الطبعة الأولى ١٩٨٧م، ص :١٦

٢- نجيب الكيلاني : «آفاق الأدب الإسلامي»، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م،ص : ٤٧ .

٣- نجيب الكيلاني : «مدخل إلى الأدب الإسلامي»، كتاب الأمة، رقم :١٤ ،الطبعة الأولى، جمادى الآخرة، ١٩٨٧م،ص: ٣٤ .

٤- محمد الرابع الحسني :«الأدب الإسلامي وصلته بالحياة »،مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ م، ص:٢٠ .

التصور الإسلامي للخالق عز وجل ومخلوقاته» [1] .

ويعرفه الأستاذ محمد حسن بريغش، رحمه الله، بقوله : «الأدب الإسلامي التزام بالإسلام، و التزام بالكلمة، والتزام بالعقيدة، والتزام بالسلوك، إنه أدب يقوم على تصور متكامل»[2] .

ويقول في موضع آخر : «الأدب الإسلامي جزء من الحياة الإسلامية، وينبعث عن التصور الأصيل ذاته، وهو التصور الذي حدده لنا كتاب الله وسنة رسوله، ويسير في حدوده وضمن شرعه»[3] .

ويعرفه الناقد عماد الدين خليل تعريفا موجزا، فيقول: «الأدب الإسلامى تعبير جمالي مؤثر بالكلمة عن التصور الإسلامي للوجود»[4] .

ويقول د. وليد قصاب: «هو تعبير جمالي شعوري باللغة عن تصور إسلامي للإنسان والكون والحياة»[5] .

ويقول د. سعد أبو الرضا: «إن الأدب الإسلامي صياغة التجربة الحياتية صياغة جميلة معبرة موحية من خلال التصور الإسلامي لها»[6] .

١- د. عبد الرحمن رأفت الباشا: «نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد »، ص٩٢.

٢- محمد حسن بريغش : « في الأدب الإسلامي المعاصر»، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثانية،١٩٨٥م ، ص: ٤٠ .

٣- محمد حسن بريغش : « المفهوم الإسلامي المتميز للأدب » بحث مقدم لندوة الأدب الإسلامي المنعقدة بالرياض سنه ١٤٠٤ هـ /١٣٩٣م،ص: ٣ .

٤- د . عماد الدين خليل : «مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي »، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧م ،ص: ٦٩ .

٥- نقلا عن د.زينب بيره جكلي: « مصطلح الأدب الإسلامي والالتزام» ، موقع رابطة أدباء الشام. www.odabasham.net

٦- الأدب الإسلامي بين المفهوم والتعريف والمصطلح، مجلة الأدب الإسلامي، ع٧، ١٩٩٥، ص ٩٥.

ويرى الدكتور الطاهر محمد علي أن الأدب الإسلامي هو «الفن الراقي الذي يعبر عنه الأديب في تجربة شخصية، وأن تكون غايات الأديب قائمة على التصور الإسلامي للإنسان والحياة والكون» [1].

أول ملاحظة تثار هنا أن هذه التعريفات تضع في اعتبارها المعادلة التالية: الأدب الإسلامي = التعبير الجميل + التصور الإسلامي.

ومع هذه الملاحظة تقفز مجموعة من الإشكالات لا بد من معالجتها :

٢ – إشكالات نابعة من المفهوم :

إن هذه التعريفات تقع في خطأ منطقي، فهي تعرف «العام» بشيء أعم منه، «فالأدب الإسلامي» عام، يعرف بالرؤية الإسلامية التي هي أعم منه وأشمل، وهي ظاهرة لا تقتصر على المجال الأدبي، بل كثيرا ما يسمع بأن «الفكر الإسلامي» هو الذي ينطلق من التصور الإسلامي ، وبأن « علم الاجتماع الإسلامي» هو الذي ينطلق من التصور نفسه، وهكذا إلى درجة أنه يكفي، لكي نصوغ حدا لأي علم، أن تضعه في بداية المعادلة وسيصبح التعريف جاهزا...

ولعل مرد هذا القصور إلى أسباب عدة ،نذكر منها :

١ – غياب التساؤل عن حد الأدب الإسلامي وموضوعه، فالنقاد لم يتساءلوا عن هذه القضايا، ولو فعلوا ذلك لكانوا في منأى عن هذا الخلل المنطقي، فتعريف د.عماد الدين خليل ووليد قصاب يثير لبسا في الموضوع، وهذا ما يوحي به حرف »عن» الوارد في كلامهما سابقا، والذي يجعلنا نفهم بأن الأدب الإسلامي هو التعبير عن التصور الإسلامي للوجود، فالتصور، هنا، موضوع الأدب ومحتوى تعابيره، وبهذا يكون التعريف غير واضح في

١- «الخطاب النظري للأدب الإسلامي قراءة نقدية» ،د.صالح محمد العبيدي: موقع رابطة أدباء الشام . www.odabasham.net

تحديد موضوعه، ويبقى تعريف الكيلاني في «مدخله للأدب الإسلامي» مقتربا من التحديد المطلوب، إذ هو الذي يتناول شتى القضايا و المظاهر والموضوعات وفق التصور الإسلامي، وفرق كبير بين «وفق» و«عن».

ب- عندما نسلم بهذه النتيجة،فمن المحتم علينا أن نرفع من شأن كلمة «التعبير» الواردة في القانون الأساسي لرابطة الأدب الإسلامي وتعريف عماد الدين خليل ووليد قصاب وغيرهم، والتي نجد مرادفات لها في مصطلح «التناول» عند الكيلاني وفي «الكلمة» الواردة في تعريف محمد حسن بريغش. لأنها مناط التعريف، وحوله تتجمع مختلف العناصر الممكن إدراجها بين يدي عملية التعريف أو التحديد.

إن الأدب الإسلامي تعبير، أي إنه خطاب أدبي، وهذا شطر جوهري لا ينبغي الإخلال به، أو دفعه إلى المناطق الخلفية والثانوية.

إن كثيرا من النقاد ينظرون، في حديثهم عن الأدب الإسلامي ، إلى النعت وينسون المنعوت، فيقعون في تضخيم الأول على حساب الثاني، دون أن يدركوا الأثر الذي يقوم به النعت في المنعوت إلى درجة أنه يكون تابعا له في جميع الحالات.

ولعل بعض النقاد، بعد أن لمسوا جانبا من هذا التجاوز، حرصوا على إغناء التعريف/الأم بهوامش ترد الاعتبار لهذا «النعت» – أي الأدب باعتباره تعبيرا أو خطابا جماليا، ذلك أننا - ولن نمل من ترداد هذا الشعار-«نهدف إلى أسلمة الأدب لا تأديب الإسلام».

وفي هذا الإطار، ندرك المعاني الواردة في تعريف الكيلاني للأدب الإسلامي، فقد أورد تسعة هوامش تتضافر لتنسج تعريفا موسعا ومفصلا للأدب الإسلامي، ثلاثة منها سالبة وستة موجبة، يتخللها عنصران يعليان من شأن الأدب باعتباره صيغة فنية وجمالية أولا وأخيرا. فيقول :«الأدب الإسلامي ليس مجانبا للقيم الفنية الجمالية ...فهو يحرص عليها أشد

الحرص، بل ينميها ويضيف إبداعاته إليها، والتراث الجمالي العالمي ملكية شائعة كالدين والفلسفة والعلوم لا يحتكرها شعب دون آخر »[١]. ويضيف في عنصر آخر : «والأدب الإسلامي ليس قواعد جامدة، أو صيغا معزولة عن الحياة والواقع، أو خطبا وعظية تثقلها النصوص والأحكام، ولكنه صور جميلة نامية متطورة، تتزين بما يزيدها جمالا وجلالا».[٢]

ولقد تنبه الدكتور عماد الدين خليل إلى ما يمكن أن تثيره التعريفات السالفة للأدب الإسلامي من لبس في الطبيعة والموضوع . فأعلن أن الشرط الأول، وهو الانطلاق من التصور الإسلامي، أمر واضح معروف، ولكن الشرط الثاني –شرط الجمالية الفنية- يحتاج«إلى وقفة قصيرة، لأن كثيرا من حملة القلم الإسلامي يريدون أن يكونوا أدباء إسلاميين[٣] دون أن يملكوا الحد الأدنى على الأقل من متطلبات هذا الشرط الأساسي»[٤]

وسبب ذلك، في وعي كل عاقل، يعود إلى التهاون في التركيز على الشطر الأول من مصطلح «الأدب الإسلامي»، وعندما يعود إليه الاعتبار،وقد لاحت بشائر ذلك هنا وهناك ،فمن المحقق أن تصدر إلى الساحة النقدية الحديثة إبداعات أدبية لن يتوجس عندها خيفة من أن يصدر في حقها أحكام تجد نسبة كبيرة من الصواب في قطاع هائل من النماذج الأدبية «الإسلامية»في عصرنا الحديث .

إننا لا نهدف، من وراء هذا الكلام، إلى اصطناع تعريف مغاير للأدب الإسلامي . ولكننا نريد أن نمد الأضواء إلى الطبيعة اللغوية والفنية والجمالية للخطاب الأدبي الإسلامي، وأن نكون صارمين في تقدير هذا

١- نجيب الكيلاني : «مدخل إلى الأدب الإسلامي » ص : ٣٣ .

٢ – المرجع نفسه: ص : ٣٥ .

٣- لعل الأحكم أن يقال «أدباء ملتزمون بالإسلام»، وذلك درءا للحمولات التمييزية والفئوية والتصنيفية لأفراد المجتمع وجماعاته.

٤ – د .عماد الدين خليل : « مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي » ص : ٧٠ .

الأمر حتى نتجاوز مجموعة من السلبيات، منها ما هو واقع، ومنها ما هو متوقع .

ج-على خلاف جزئي مع الأستاذ عماد الدين خليل، فنحن لا نرى أمر التصور الإسلامي واضحا ،لأن هذا المصطلح يظل إطارا لسنا ندري بماذا يملأ ؟؟ أبالتصور الإسلامي المجرد عن الزمان والمكان والأشخاص ؟؟ أم بالتصور الإسلامي الذي تستوعبه كل ذات حسب مقدرتها الفكرية والفنية والوجدانية ؟؟

إن التصور الإسلامي -بالمفهوم الأول- ربما لا نجد له تحققا كاملا ودقيقا في أعمال الأدباء، وفي هذا حرج ومشقة، في حين أنه -بالمفهوم الثاني -ممكن ومتحقق، بالإضافة إلى أنه يفتح آفاقا في وعي الأديب، فيتوغل قدما في تجربته الفكرية خطوة خطوة، وموقفا موقفا، وتجربة تجربة ..حتى تقترب ،في نضجها واكتمالها،من التصور الإسلامي المجرد.

ثم إن الموقف الأخير يفسح المجال أمام التنوع والتمايز في المواقف الوجدانية والنفسية، لأن «الالتزام بالإسلام لا يعني أن يعيش الأدباء المسلمون إحساسا واحدا واهتمامات متشابهة وتصورات وانفعالات نفسية واحدة ...إن وحدة الفكر لا تعني وحدة الفن...فالأديب أولا هو ابن ذاته، والمعادلة المتحققة من لقاء الاقتناع الإسلامي أو العقيدة الإسلامية بالذات الإنسانية ستفجر حتما في شكل فني جديد وخيال جديد ومسارات فكرية جديدة، لأن النفوس الإنسانية لا يمكن أن تتشابه. وما دام أحد طرفي المعادلة مختلفا في كل مرة، فلا بد من أن تكون نتيجة التفاعل دائما مختلفة»[1] .

إذا، فالتنوع غاية، وطريقه يذلل عبر المفهوم الثاني للتصور الإسلامي.

إلا أننا نسارع فنقول : إن التنوع المشار إليه سالفا ليس من طينة الاختلاف

---

١ د. أحمد بسام ساعي : «الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد» ، دار المنارة ، جدة ، طبعة أولى ، ١٩٨٥م ، ص : ٣٥ .

الموصل إلى فتنة الرأي والبدعة والتنازع المؤدي إلى الفشل وذهاب الريح... وإنما هو الاختلاف المؤسس على أن هناك مناطق كبرى يتحرك فيها عقل الأديب ووجدانه دون خوف أو حرج.

وللمسلمين في خطاب الفقه الإسلامي أكبر برهان ، فقد اختلف الفقهاء في العديد من القضايا ، وما زادهم اختلافهم إلا إثراء للفقه وإغناء، وقد أصلوا لاختلافاتهم في الفروع أصولا وقواعد جعلوها مستند استدلالهم.

وفضلا عن هذا وذاك، فإن أي قصور في تمثل الأديب للتصور الإسلامي المجرد، إنما يؤول ضعفه إلى صاحب التجربة الإبداعية، ولايمس جوهر التصور.

وأذكر هنا موقفا أسلوبيا طريفا، فقد شهد الشاعر المغربي الدكتور محمد بنعمارة ، رحمه الله، تحولا فكريا ساقه إلى رحاب الالتزام بالدين، وعبر عن ذلك التحول في العديد من قصائده المتميزة، جمعها في ديوانه « نشيد الغرباء»، وقد ورد في إحدى قصائده قوله :

« والله يوزع منشورا ... نقرأه نتدبره...»

ومعلوم أن هذ الوصف لايليق بالله عز وجل، وأذكر أنه في أمسية شعرية، صدح الشاعر بنعمارة بقوله العذب وهو يردد:

« والله ينشر نورا... نقرأه نتدبره ... »

وذلك يدل على أن الشاعر يرقى في تمثل التصور الإسلامي درجة بعد درجة. وسواء أفلح أم أخفق، فالتصور ينسب إليه ويقيد بتجربته كي لايكون الإطلاق موقعا في شبهة ضعف التصور الإسلامي المجرد.

إن الأمر يتطلب، وفق التقسيم النقدي لدى د. صالح محمد العبيدي، تمييزا بين الرؤية الإسلامية والرؤية الإبداعية، الرؤية الإسلامية التي تنتمي إلى النص، والرؤية الإبداعية التي يتفاعل فيها الأديب مع النص،

يقول صالح العبيدي: «والملاحظة الثانية: تتعلق بمسألة إهمال دور الأديب التي حاولت مجمل هذه التعريفات تجاهله وهو جزء محوري في عملية الإرسال الأدبية للخطابات الإسلامية، في حين ركزت على تحديد ماهية الأدب الإسلامي بوصفه (إنتاجاً أو فناً، أو إبداعاً، أو تعبيراً) وعلى التصور الإسلامي بوصفه المعيار النوعي لتوجيه النصوص وجهة التزامية. إن إهمال دور الأديب يؤدي إلى خلخلة المنظار المنطقي للخطابات النظرية للأدب الإسلامي التي شغلها موضوع الأدب ولم تهتم بمنتج هذا الأدب، لأنها وضعت في اعتبارها أن تحديد رؤية الأدب الإسلامية تعني بداهة تحديد هوية الأديب، وتناست الرؤية الأدبية والجمالية التي هي مثار خلاف بين الأدباء والباحثين، فهي ركزت على الثابت (الرؤية الإسلامية) وأهملت المتغير (الرؤية الإبداعية) وكان المفروض التركيز على الثاني واتخاذ موقف محدد منه ينسجم مع التصور الإسلامي، وما دام هذا الأخير محط اتفاق بينهم فهو ليس مشكلاً، كي يحتاج إلى هذه السلسة من التأكيدات الجماعية»[١].

د-إذا كان بعض النقاد قد عرفوا الأدب الإسلامي من خلال موضوعه، فإن بعضهم الآخر قد عر فه من خلال وظيفته، لنستمع إلى تعريف الأستاذ محمد حسن بريغش :«والأدب الإسلامي هو الذي يعبر عن المخلوق المهتدي بهدي الله والمستظل بظل الله ...يأخذ بيده إلى حيث السلام ويمده بالأمل دوما للسعي نحو النور»[٢]. ويقول الكيلاني : «الأدب الإسلامي وسيلة لا غاية، والكلمة بالتبعية وسيلة أو أداة ...وليكن هدفنا الأول تعميق التوحيد، ومعنى ذلك أن تسود قيم الحق والقوة والخير والحرية والعدالة والمساواة»[٣] .

---

١ -مرجع مذكور.

٢- محمد حسن بريغش ، البحث السابق .

٣- نجيب الكيلاني : «آفاق الأدب الإسلامي»،مؤسسة الرسالة ،بيروت، طبعة أولى، ١٩٨٥م، ص: ٣٦.

وبرغم ما في هذه التعريفات من إيجابيات، فإنها تغلب من شأن «الوظيفة» على حساب«الطبيعة». ونحن لا ننكر الوظائف المختلفة للأدب الإسلامي، بل نطالب بأن يهتم التعريف ،إذا أريد له أن يتخذ شكلا محددا ومضبوطا، بالطبيعة أولا وأخيرا .

قد يقول قائل : وما التعريف الذي تقترحه علينا بعد تفكيكك للتعريفات السابقة والمتداولة؟؟

والجواب ليس صعبا، فنحن، أولا، لم ننف التعريفات السابقة، وإنما أبدينا حولها بعض الملحوظات التي نخالها مسهمة في تطوير المفهوم السليم للأدب الإسلامي. وإني أقترح مزيدا من الإسهام في هذا المجال، وستكون بضاعتي محصورة في الإشارات الآتية :

أ- ما دام الأدب الإسلامي أدبا، فهذا يعني أنه يعتمد على كل الأشكال الفنية المتاحة للفكر الإنساني حاضرا، وهذه المسلمة دفع لمختلف أشكال «التقليدية»، والانكماش داخل الأطر الجاهزة وطرح الأشكال الحديثة بدعوى الابتداع والمروق عن الأصول .

ب- وما دام التصور الإسلامي مرتبطا بالذات التي تستوعبه وتتفاعل معه، فهذا مثير للاختلاف والتنوع والتمايز.

ج- وما دام هذا الأدب تعبيرا فنيا وجماليا، فإننا نحترز من كل أشكال الخطابة والوعظية والحماسة والتقريرية إلا ما أوجبه سياق الكلام وهندسة التشكيل. وفي المقابل، نعمل على الإعلاء من صفات الفنية والجمالية .

ويمكن إدماج هذه الإشارات لتؤلف التعريف الآتي :«الأدب الإسلامي تعبير فني وجمالي يعتمد مختلف الأشكال المتاحة والممكنة في معالجة قضايا الحياة وفق تصور الأديب ورؤيته الإسلامية» .

وهو تعريف غير ملزم لأحد، إنما حرصنا، في صياغته، على تلافي

ما لاحظناه على التعريفات السالفة .

فتكرار المفردات الدالة على المعاني المتقاربة مثل «تعبير+ فني + جمالي» احتراز من مظاهر الإهمال والتهوين من شأن هذه الجوانب في حصيلة وافرة من «الإبداع» الإسلامي المعاصر، مع التنصيص على أن «الفني» يحيل على النص ، أما «الجمالي» ، فيحيل على تفاعل المتلقي مع ذلك النص.

وذكر «الأشكال المتاحة والممكنة»، احتراز من عقلية الجمود على شكل «تقليدي» معين ومحاولة ارتياد مختلف الأشكال ،بل والإسهام في إيجادها وتطويرها.

وعندما أضفنا التصور الإسلامي إلى ذات الأديب، كنا نحيل على جدوى الاختلاف والتنوع والتمايز الذي هو خاصية جوهرية في الإبداع الفني والأدبي ، وبه يعير الإبداع ويقوم . يقول علي عزت بيغوفيتش:«كلما كان الفنان عظيما ، كان قادرا على متابعة هذا القانون الداخلي لكل من الفردي ، المتجسد، الشخصي الأصيل، المتفرد»[١].

أما قيد «معالجة قضايا الحياة» فإنه مجرد تشديد منا على موضوع الأدب الإسلامي ...ذلك الموضوع الذي يتجاوز حدود الزهديات والعقائد والآداب – كما يتوهمه بعضهم – إلى مجالات رحبة في النفس والفكر والواقع والحياة . ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾. (سورة الأنعام/١٦٢) وهو ما يرد بيانه ، تفصيلا، في الفصل القادم بحول الله.

ومهما يكن شأن التعريفات، فلا بد من أن نطامن من غلوها ، وذلك بحصرها في إطارها التاريخي والمعرفي، حتى تكون النسبية شعارنا واحتمال الخطأ

١– علي عزت بيغوفيتش: «الإسلام بين الشرق والغرب»، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، ط:١ ، ١٩٩٤.ص: ١٦١

طريقنا . (رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب) .

وصدق بديع الزمان النورسي حين قال:«عندما تعلم أنك على حق في سلوكك وأفكارك ، يجوز لك أن تقول إن مسلكي حق أو هو أفضل، ولكن لا يجوز لك أن تقول إن الحق هو مسلكي أنا فحسب، لأن نظرك الساخط وفكرك الكليل لن يكونا محكا ولا حكما يقضي على بطلان المسالك الأخرى»[1].

والحمد لله أن الساحة النقدية اطلعت على هذا التعريف المصاغ ، واحتضنته بالقبول لما لمست فيه من استدراك منهجي وتدقيق مقوماتي . يقول الدكتور صالح محمد العبيدي : «أما تعريف الأستاذ (محمد إقبال عروي) فهو تعريف صياغي ،ونعتقد بأنه من أوفق التعريفات التي ركزت على قيمة الخصيصة الأدبية والإبداعية وليس ذلك فحسب، بل إنه وسع من مجال التوظيف الأدبي، ولم يقصره على جنس أدبي مخصوص، كما أنه لم يهمل دور الأديب المنتج للتجربة الأدبية الإسلامية، فقد منحه حق التعبير عن تصوره الخاص فضلاً عن رؤيته الإسلامية، زد على ذلك أن كلمة (وفق) لا تجعل الأدب صادراً عن هذين التصورين، وإنما تجعله مواكباً لهما، وواعياً لمتطلباتهما الإيديولوجية بعيداً عن الإقحام والإسقاط القسري، وهذا التعريف كما هو واضح يعلي من قيمة الشكل على المضمون»[2].

٣- إشكالات تابعة للمفهوم :

١- هناك قضية فرعية تثار، ضمنيا، بين يدي تعريف الأدب الإسلامي. وتتعلق -هذه المرة- بالمرسل للخطاب الأدبي، بالذات التي يصدر عنها التعبير الأدبي... إن التساؤل عن ماهية الأدب الإسلامي يسوقنا، عفويا، إلى التساؤل عن ماهية الأديب المسلم، من الأديب الذي يقدم لنا أدبا

١- بديع الزمان النورسي:«المكتوبات»، ص: ٣٤٢.

٢ - مرجع مذكور.

إسلاميا؟!

لقد أثيرت هذه الإشكالية مع كتاب الأستاذ محمد قطب حول الفن الإسلامي، حيث أدرج- لاعتبارات معروفة- نماذج من إبداع «طاغور» وغيره ممن لم يصدروا عن الرؤية الإسلامية تصورا أو سلوكا. وانتهج نهجه الأستاذ عماد الدين خليل في كتاباته النقدية، وقد ظل محافظا على هذا الموقف حتى في كتابه المنهجي الشامل: «مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي» الذي بعد صياغة نهائية لبعض مواقفه التي عبر عنها منذ الستينات من القرن الماضي.

إن هذين الناقدين يميلان إلى إدراج الأدب الذي يجسد قيما مشابهة أو مماثلة أو منسجمة مع القيم الإسلامية ضمن إطار الأدب الإسلامي حتى ولو كان مبدع ذلك الأدب غير مسلم على المستوى العقائدي والسلوكي، باعتبار أن «مزاياه أكثر من عيوبه، وما سنكسبه من خلاله أكثر بكثير مما سنخسره».

إن الانطلاق، في إصدار هذا الحكم، من خلال مبدأ المصلحة والمفسدة، مقبول في ميزان الشرع، ولكن أي مصلحة؟؟ إن المصالح كثيرة ومتفاوتة، وقد تظهر لأحدنا مصلحة في موقف ما، لكنه يعتبر مفسدة في موقف الشرع.

ثم إن علماء الأصول وضعوا «للمصلحة» مجموعة من الضوابط، إن توفرت فيها فهي مصلحة معتبرة، وإن اختلت جميعها أو أحدها، فهي لاغية وغير معتبرة، ويذكرون من بين تلك الضوابط:

- عدم معارضة المصلحة للسنة .
- عدم تفويتها مصلحة أهم منها .

والمتأمل في ما ذهب إليه د . عماد الدين خليل، يلاحظ تساهلا في

استعمال مبدإ المصلحة في اختياره النقدي، ذلك أن «المصلحة» هنا اختلف فيها الضابطان المذكوران سلفا، فمن جهة أولى هناك نص نبوي يعارض ما ذهب إليه الأستاذان، وهو حديث لا أعتقد جهلهما له، ولا إخالهما إلا وقد وقفا عنده أثناء دراستهما لإشكالية الإسلام والشعر .

عن عمر بن الشريد عن أبيه قال : «استنشدني رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال : هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء؟ قلت : نعم، قال: هيه . فأنشدته بيتا، فقال : هيه، ثم أنشدته بيتا فقال : هيه،حتى أنشدته مائة بيت. قال : إن كاد ليسلم» وفي حديث ابن مهدي،قال: «فلقد كاد يسلم في شعره»[1].

إن الرسول صلى الله عليه وسلم يعاين، هنا، تجربة نقدية أصيلة وحريصة على الانطلاق من المفهوم الإسلامي للدخول في دين الله، ومن ثم، فالنتيجة الموضوعية هي رفض أمية بن أبي الصلت وإبعاده عن ساحة الإسلام .

ومن ناحية أخرى، فقد لمس الرسول صلى الله عليه وسلم في شعره مفاهيم وأفكارا ونفحات «إسلامية» يمكن إدراجها في حقل الأدب الإسلامي، ولكن ما دام صاحبها لم يعرف الإسلام عقيدة ومسلكا، فليس من المشروع أن يطلق على شعره مصطلح «الإسلام » أو «الإسلامية»، كما يقترح عماد الدين خليل وغيره من النقاد ... ومن ثم، فقد كان التعبير النبوي البليغ المشبع بالإيحاءات الدالة «لقد كاد يسلم في شعره».

إننا بين يدي بنيتين : بنية «الإسلامية»،والبنية التي تضم الفعل «كاد». بالنسبة إلى الأولى فلقد أضحى من البدهي أن نصفها بالإسلامية، أما بالنسبة إلى البنية الثانية، فكيف سيصاغ مصطلحها انطلاقا من تعبير الرسول صلى الله عليه وسلم؟؟

ليكن مصاغا من فعل كاد، أو ليكن «الأبعاد الضمنية»، أو غيرهما، فالشرعة

١- أنظر صحيح مسلم، كتاب الشعر

الاصطلاحية طريق لاحب، وليس المجال مجال منافحة بالمصطلحات بقدر ما هو مجال حث النقاد وتحفيزهم للوصول إلى وعي مصطلحي وحساسية نقدية في المستوى المنشود .

ومرة أخرى، فإن هذا الحديث يلغي ما ذهب إليه الأستاذ عماد الدين خليل من تكافؤ الأدلة بين أصحاب الاتجاه الانفتاحي وأصحاب الاتجاه الاستقلالي في هذه الإشكالية النقدية بالشكل الذي لا يمكن ترجيح هذا الرأي أو ذاك .

إن القول بعدم الترجيح ساقط هنا ، لأن ورود مثل الحديث المشار إليه أعلاه، الذي لا يخالفه - حسب علمنا- نص آخر، كفيل بإلغاء التكافؤ، ومدعاة إلى الركون إلى منطوق الحديث السابق ودلالته على حد سواء .

وبالإضافة إلى انتفاء ضابط عدم معارضة المصلحة للسنة، فإننا نرى أن المصلحة التي يقول بها عماد الدين خليل ترجح عليها مصلحة أخرى وهي الإبقاء على نقاء التصور الإسلامي من كل ما من شأنه أن يعكر صفو العقيدة أو يشوش على الالتزام الخلقي لأصحابها. ومن المؤكد أن الانفتاح على المصلحة بالمفهوم الذي ذهب إليه الناقد عماد الدين خليل من شأنه أن يوقع في المحظور الذي سيحتم علينا إبراز قاعدة أخرى ألا وهي : «درء المفاسد أولى من جلب المصالح» ،خاصة وأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات .

ثم إننا نلمس نوعا من التناقض في الموقف الانفتاحي، فعماد الدين خليل – مثلا – اعترف بأنه ما يزال يميل إلى الموقف الذي يدرج الأدب المنسجم مع الرؤية الإسلامية في إطار الأدب الإسلامي ، وذلك في الصفحة (٢١٩) من كتابه «مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي»، لكنه قبل نلك، ، وفي الصفحة (٧٠) نجده يعرف الشطر الثاني من مصطلح «الأدب الإسلامي» بأنه: «نقاء التصور الإسلامي وهيمنته على ما يصدر عنه فكرا وعملا»، إذا، فلماذا

نشترط، هنا، الالتزام بمعناه الفكري والسلوكي؟؟ ولماذا نتساهل هناك، فنحشر ذلك النوع من الإبداع ضمن الأدب الإسلامي لاعتبار مصالحه الراجحة؟؟

إننا- بهذا- لا نلغي الموقف الانفتاحي، ولا نستهين بأمر الومضات الإيمانية واللمسات الفكرية التي نلمسها في جوانب إبداعية هامة، ولكننا نطالب بحشرها داخل إطار مصطلح مضبوط يفي بالدلالة ولا يبقي على الارتجالية والفوضى ، وينفي الاضطراب والتداخل المفاهيمي والمصطلحي مما هو غير محمود في الشرعة الاصطلاحية.

وأذكر أني وقفت عند هذه الإشكالية في مؤلف سابق، وما دام بحثي لم ير النور خارج الأسواق المغربية، فإني أذكر بالسببين اللذين انتهيت إليهما في إدراك الخلفية اللاشعورية التي دفعت بالأستاذين محمد قطب وعماد الدين خليل إلى نهج موقفهما المنفتح في هذه المسألة بالذات .إن هذا الاختلاف النوعي يرجع بالأساس إلى الفقر الذي يعيشه النقد الإسلامي على مستوى المصطلحات. فالإسلامية ، باعتبارها مصطلحا نقديا نسم به الإنتاجات الأدبية الإسلامية رؤية وإبداعا، عقيدة وفنا، لا تصلح في هذه الحالة،،لأن أولى خصائصها هي الصدور- في العملية الإبداعية – عن هدي الإسلام ورؤيته الكونية. فإذا ثم الاتفاق هنا، وجب البحث عن مصطلح نقدي لتلك الإنتاجات التي تتفق مع «الإسلامية» في بعض مظاهرها، وبالتالي فإننا نصبح بين يدي ثلاث دوائر تتباين فيما بينها حسب المقاييس التي تمليها مقومات «الإسلامية « نفسها :

١- دائرة الأدب الإسلامي .

ب- دائرة الأبعاد الضمنية « أو أدب الكادية» (نسبة إلى فعل كاد الوارد في الحديث السالف).

ج- دائرة الأدب غير الإسلامي .

وبجانب الفقر المصطلحي، تقف ندرة النماذج الأدبية الإسلامية سببا جوهريا للتسامح والانفتاح على مثل ذلك النوع من الأدب الذي لا يصدر عن مسلم في الأدب والسلوك. ففي الوقت الذي كان فيه محمد قطب منهمكا في صياغة منهج للفن الإسلامي، لم تكن الساحة الأدبية تشهد نماذج فعالة في مجال الشعر والقصة والرواية والمسرحية تجسد المفهوم الحقيقي والشامل للأدب الإسلامي، ومن ثم فقد مارست هذه الوضعية دورا في استدعاء نماذج من إبداع «طاغور» وغيره .

ولكننا نشهد ، اليوم، حركة أدبية إسلامية تغطي الأجناس الأدبية كافة، كما نلمس حركة نقدية إسلامية، رغم عموميات آلياتها المنهجية والنقدية، وذلك كله كفيل بأن يفتح أعيننا في اتجاه غنى مصطلحي من جهة، وفي اتجاه احتضان الأسماء الإسلامية المعاصرة من جهة أخرى . وحين نفعل ذلك، نجنب الأدب الإسلامي مجموعة من الالتباسات المفاهيمية .

لقد تعلق الأمر في مستهل هذه الإشكالية بالحد الذاتي للأدب الإسلامي، وهو حد يلح على أن الأدب الإسلامي هو الذي يصدر عن ذات مؤمنة بالتصور الإسلامي، ملتزمة بسلوكياته ومقتضياته في حدود إدراكها الجبلي وكسبها الإنساني.

٢- من الإشكالات التابعة لمفهوم الأدب الإسلامي ما لا ينحصر في حدود المفهوم وجهازه المعرفي، ولكنه يتعدى ذلك إلى العلاقة بينه وبين مصطلحات أخرى ، وفي مقدمتها مصطلح «الأدب العربي» : ما العلاقة بين «الأدب الإسلامي» و «الأدب العربي» ؟؟ ما الحدود الجغرافية لهذا الأدب !! أهو الذي يصدر عن أصحابه في الوطن العربي ؟؟ أم يتعداه إلى العالم الإسلامي والإنساني ؟؟ لعل هذه الاستفهامات قد وردت، بشكل أو بآخر، في كتابات النقاد، ونحن مدعوون إلى استحضار ذلك ومناقشته مع نوع من التركيز.

عندما أعلن النقاد مصطلح «الأدب الإسلامي»، لم يقع في خلدهم أنهم يخرجون على الناس ببدعة جديدة، وإنما كانوا يأملون ويعملون على تصحيح مسار الأدب العربي، ومن ثم، فهم يعلنون بأن «الأدب الإسلامي لا يتعارض مع الأدب العربي ولا يزاحمه في مقاعده»، لأن بينهما علاقة حميمة، وكل ما في الأمر أن الأدب العربي - قديما- عاش في أحضان العقيدة الإسلامية، وتنفس مبادئ الدين وقيمه حتى أضحى إطاره العام، ولم يكن أحد يدعي أنه يكتب وفق عقيدة مغايرة أو مبدأ مناقض. من أجل ذلك، فقد اكتفى النقاد، وفي مرحلة لاحقة، بمصطلح الأدب العربي .

أما في عصرنا الحديث، فقد ظهرت مذاهب وأفكار مخالفة للإسلام، عمل أصحابها على تجسيدها في آدابهم وفنونهم، ولم يعد الإسلام الإطار الأوحد، ولم تعد قيمه هي الحد الفاصل،بل إن السجال حاد حول سؤال المرجعية في العديد من الأقطار.لأجل ذلك، فقد ظهر لأولئك النقاد أن التركيز على مصطلح الأدب الإسلامي أمر مشروع يفرضه العقل والواقع معا .

وإذا كان الأدب العربي يطلق قديما على الأدب المعبر عن قيم الإسلام - مهما كان شأنها وأثرها في نفوس أصحابها – فهذا تقسيم متجاوز في الوقت الراهن، لأن الإسلام لم يقتصر على العرب فقط، بل فتح قلوب الأعاجم وعقولهم وآدابهم، وهذا ما يفعله حاضرا. والنتيجة الحتمية لذلك أن يظل مصطلح «الأدب العربي» مقتصرا على الإبداع المعتمد على اللغة العربية، في حين يشمل مصطلح «الأدب الإسلامي» كل إبداع يصدر عن التصور الإسلامي سواء كان عربيا أو أعجميا. و لاشك في أن الحلم الكبير عند (رواد الأدب الإسلامي) جميعا أن يندمج اصطلاحا الأدب العربي والأدب الإسلامي، فيصبح الأدب العربي في جملته «إسلاميا» يصدر عن تصورات «إسلامية صافية» . وكنتيجة لهذا الفهم، فإن الأدب الإسلامي «لا يرتبط بعصر دون عصر، إنما هو أدب كل العصور».

أي إنه يحمل جغرافية الإنسان المسلم ولغته، فأينما وجد المسلم، وكيفما

كانت لغته، فيحق لنا أن نسمي إنتاجه الأدبي «أدبا إسلاميا».

وفي كلمة واحدة، فإن لمصطلح الأدب الإسلامي مجموعة من الحدود هي كالتالي :

– الحد الأدبي : فهو خطاب أدبي ينبغي أن يستوعب مختلف الشروط الفنية المتعلقة بهذا المستوى. وهوما عناه د حسن الأمراني بقوله: «إن القيم الجمالية في الأدب الإسلامي أساسية وجوهرية، وليس الأدب الإسلامي أدب مضمون فحسب، وإن كان يعطي المضمون حقه، ولا أدب فكرة فحسب، وإن كان لا يتغاضى عن الفكرة، ، ولكنه ، باعتباره أدبا، أدب الجمال بالدرجة الأولى، إذا، حين يفقد الأدب صفة الجمال ، يفقد أدبيته ، أي يفقد جوهره»[1].

– الحد العقدي : وهو حد يلحقه من خلال صفة «الإسلامية»، أي أنه أدب يتحرك وفق مطالب التصور الإسلامي .

– الحد الذاتي : فالذات التي تبدع هذا الأدب ذات مؤمنة بالله ملتزمة بمقتضيات هذا الإيمان فكرا وسلوكا .

– الحد المكاني «الجغرافي» : هو أدب يرتبط بالفرد المسلم، فأينما وجد الأديب المسلم، فثمة أدب إسلامي، ولا علاقة له بالأرض والحدود . يقول د. حسن الأمراني:«إن الأدب الإسلامي ... ممتد في الزمان، وممتد في المكان ، فكل بقعة جغرافية على وجه الأرض هي وطن له ، وكل لغة من لغات الشعوب الإسلامية قادرة على استيعابه ، أو على الأصح ، قادر على استيعابها ، ويشهد لذلك آداب الشعوب الإسلامية في آسيا وإفريقيا وأوربا»[2].

١ – أنظر تحليله للموضوع في متن الفصل الأول من هذا الكتاب، ص: ٩٢.

٢– المرجع نفسه.

ولإبـراز أهمية الآداب الإسلامية في تشكيل ملامح الأدب الإسلامي، أشير إلى موقف يتعلق بقضية سب بعض الشيعة للخلفاء الراشدين، فقد حصل وهم تاريخي أن هذا ديدن كل الشيعة ، وقد أكد لي باحث مختص في الآداب الفارسية أن هناك شعراء شيعة قبل القرن الخامس عشر الميلادي كانوا يمدحون الخلفاء الراشدين ويذكرون مواقفهم العظيمة، ولم يحصل التحول جهة سب الصحابة والخلفاء إلا مع العهد الصفوي. فهذا المعطى يغير مفاهيم وتصورات ومغالطات، وهو يحتاج إلى من يبرزه في الساحة الأدبية ، والفضل في ذلك يعود إلى الآداب الإسلامية غير العربية من فارسية وتركية وغيرهما...

- الحد الزمني : هو أدب كل الأزمنة، ماضيا وحاضرا ومستقبلا. وفي هذا دفع للأوهام الناتجة عن حصر دلالة الأدب الإسلامي في الفترة النبوية .

فالبعد التاريخي متجاوز هنا، ودوام مصطلح الأدب الإسلامي واستمراريته نابع من دوام الإسلام نفسه واستمراريته .

- الحد اللغوي : فليس هو الذي يكتب باللغة العربية فقط،بل كل اللغات جنسيته .

وأخيرا، فإن العدل المأمور به شرعا يقتضي الكشف عن حقائق جوهرية في الموضوع: إن ساحة النقد الأدبي المعاصر منقسمة إلى رأيين، رأي يقبل بأن يتم تجاوز مصطلح «الأدب الإسلامي» والإبقاء على مصطلح «الأدب العربي»، لأسباب نفسية ونقدية وحضارية، ومن بين هؤلاء نقاد مهتمون بالأدب الإسلامي ومنظرون لقضاياه وأطروحاته، لكنهم، لعوائد فكرية وأعراف ثقافية، لايجرؤون على إعلان هذا الموقف النقدي. ورأي يصر أصحابه على الإبقاء على مصطلح «الأدب الإسلامي» ، ويعتبرونه إجماعا لايجوز نقضه، ولايخلو دفاعهم عن موقفهم من حماسة و«تقديس» لمصطلح «الأدب الإسلامي» الذي ، مهما كانت قيمته، يظل اجتهادا بشريا.

بهذه الخلاصات، نعتقد أننا أتينا على بسط وجهة نظر منهجية حول الجهاز المفاهيمي للأدب الإسلامي المعاصر، وهي وجهة تتكامل وتتعاون مع ما يقدمه النقاد في دراساتهم المرصودة لاستجلاء بعض المعالم المنهجية المساعدة على تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي تأصيلا يستروح القيم المقاصدية التي تتجاوز التصنيفات التي قد تقيد هذا الأدب الإسلامي، وقد تعيق حركته.



الفصـــل الثالث:

اشكالية الموضوع والمضمون في نظرية الأدب الإسلامي

يثير تعريف الأدب الإسلامي، كما بسطه د. حسن الأمراني، وكما عرضت له فقرات الفصل الثاني من هذا الكتاب، إشكالات تتصل بقضية الموضوع والمضمون، وذلك أن وصف الأدب بصفة «الإسلامي» من شأنه أن يثير لبسا في المستوى الدلالي له، وقد يظن البعض أن الأدب الإسلامي هو الذي يتناول الموضوعات الإسلامية، ويتحدث عن القضايا الإسلامية . وقد جاء كتاب د . سعيد علوش صدى لهذا الظن ، فهو يتهم الأدب الإسلامي بنزعته العقائدية القائمة على تغليب مضامين مخصوصة ، ويرى بأن جهود الأدب الإسلامي ليست إلا «محاولة لركوب موجة ما لم يتحقق في الأدب الخاص ، بالسعي إليه في الأدب العقائدي المشروط بمضامينه لا بأشكاله وإشكاليته»[1] .

وهذا تصور تتوجه إليه اعتراضات واستدراكات كثيرة .

يقول د . علي الغزيوي : « هل يكفي أن يتخذ الأديب حدثاً إسلاميا أو شخصية إسلامية أو فترة إسلامية موضوعا للكتابة ليوصف إنتاجه بأنه إسلامي ؟ ما أكثر ما كتب عن النبي عليه الصلاة والسلام وعن الصحابة والخلفاء والقادة المسلمين والشخصيات الدينية والأحداث الإسلامية عبر التاريخ بأقلام المسلمين والمستشرقين والمستعربين والمفكرين الغربيين بشتى اللغات ، فهل يعتبر ما كتبوه أدباً إسلامياً حين تكون كتاباتهم ذات طبيعة أدبية ؟ وكيف؟ وماذا عن كتابات بعض المسلمين في موضوعات إسلامية بطريقة لا تلتزم بالنهج الإسلامي وتصوره العميق ؟»، ويضيف مؤكداً : «إن الموضوع الإسلامي وحده لا يكفي لصنع أدب إسلامي ، لأن الذي يعتد به هو المضمون »[2] .

١- د . سعيد علوش : « نقد المركزية العقائدية في نظرية الأدب الإسلامي» ، دار أبي رقراق للطباعة والنشر ، الرباط ، المغرب ، ط ٢٠٠٢ ص : ٧٠ .

٢- د . علي الغزيوي : «مدخل إلى المنهج الإسلامي في النقد الأدبي» ، سلسلة كتاب «دعوة الحق» ، عدد ٦ ، مطبعة فضالة ، المحمدية، المغرب، ط ١ ، ٢٠٠١ ص : ١٠٦ — ١٠٧ .

إن نفي اقتصار الأدب الإسلامي على الموضوعات الإسلامية من شأنه أن يصل بقاطرة البحث والتحليل إلى استخلاص الاستنتاجات الآتية :

– الموضوع، في نظرية الأدب الإسلامي، شامل ومتنوع ولا نهائي ،إذ إن كل الموضوعات قابلة لأن يصوغها الأديب المسلم في تجربته الشعرية والفنية، وهي كلها «مجال للقول، وليس هناك حظر أو حصر لموضوعات الأدب بصفة عامة، أو لموضوعات الأدب الإسلامي بصفة خاصة، فالحياة والكون والإنسان ، كل ذلك موضوع الأدب ، وإلا انتفى أهم شرط من شروط الإبداع وهو الحرية »[1].

وتمثل هذه النظرية الرحبة للموضوع ، في بنية نظرية الأدب الإسلامي، إجماعا لا اختلاف حوله بين رواد الأدب الإسلامي، يقول د . عبد الباسط بدر: «ونظرية الأدب الإسلامي، عند تقنينها بشكل كامل، سترشد الأدباء إلى المعتقد الذي لايسلط عليهم سيف الإلزام، ولا يحملهم على موضوع محدد ،بل إنه، بشموله واستيعابه لدقائق الحياة، يهيئ أرضية صالحة لنمو الأدب وينشئ معه علاقات سليمة بحيث يرفد كل واحد منهما الآخر دون أن يذيبه أو يسخره «[2].

ويقول الأستاذ رابع الندوي :«أما الأدب الإسلامي، فواسع مع الالتزام ومقيد مع الشمول ، يتصل بجميع مجالات الحياة الدينية والدنيوية، ولكنه ملتزم حدود الطبيعة الإسلامية ، والطبيعة الإسلامية هي الفطرة التي فطر خالق الناس الناس عليها، ففيها سرور وحزن، وفيها شعور الارتياح والأسى، وشعور الرضا والسخط ، وفيها العتاب والاستعتاب، والعفو والانتقام، والمباعدة والوئام، وليس الأدب، في أي لغة من لغات البشر، إلا حديثا عن كل ذلك، ولايفرض التوجيه الإسلامي على أدب المسلم إلا أن

١– المرجع نفسه ، ص : ١٠٨ .

٢ – د .عبد الباسط بدر : «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي»، دار المنار ، جدة ، ط ١، ١٩٨٥، ص : ٤٦.

يتجنب السوء والخبث ، وهذه هي الطبيعة التي فطر الناس عليها»[1] .

وهذا يعني أنه لا محظور موضوعياً في الأدب الإسلامي، إذ يمكن للأديب أن يبدع في مختلف الموضوعات ويعالج شتى القضايا من مختلف الزوايا في عالم الغيب والشهادة ، في الوجود والمرأة والسياسة والمجتمع والذات والقيم والعلاقات وفق تصوره الإسلامي .

وهنا تظهر مفارقة عجيبة، فرحابة الإبداع في ظل الأدب الإسلامي، تعتبر، عند بعض النقاد، أسراً للأديب ضمن موضوعات محددة، وهذا غير صحيح، بينما الصحيح هو أن الأديب غير المسلم هو الذي يحصر نفسه في موضوعات معينة بإقصائه للموضوعات الإسلامية التي ينفر منها ويهمشها ولايتناولها في إبداعه مع رحابتها وشمولها وتغطيتها لعالمي الشهادة والغيب على حد سواء. فأي الأدبين يخضع لموضوعات جاهزة ؟ وأيهما المتحرر ؟ وأيهما المالك لأفق موضوعي أوسع .

وقد سبق لنقدنا القديم أن لمس ثنائية ضيق الأفق وسعته في البعدين الموضوعي/المضموني، والفني/الأسلوبي، تتضح تلك الثنائية، في بعدها الموضوعي/المضموني، من خلال الموقف الآتي: فقد سأل عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سليمان بن عبد الملك عن جرير والأخطل، فأجابه: «إن الأخطل ضيق عليه كفره في القول، وإن جريرا وسع إسلامُه قولَه، وقد بلغ الأخطل من حيث رأيت».

كما تتضح، في بعدها الفني/الأسلوبي، في تحليل نقدي لابن خلدن، فبعد أن لاحظ تأثر شعراء الإسلام بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، خلص إلى أن هؤلاء «سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث الذين عجز البشر عن الإتيان بمثلهما لكونهما ولجت في قلوبهم، ونشأت على أساليبها نفوسهم فنهضت طباعهم، وارتقت ملكاتهم في البلاغة على

---

١ – الأستاذ رابع الندوي: «الأدب الإسلامي وصلته بالحياة»، ص: ٤٨.

ملكات من قبلهم من الجاهلية ممن لم يسمع هذه الطبقة ولا نشأ عليها».

فالسعة، بموجب الإسلام هناك، والتنشئة الفنية، بموجب أسلوب القرآن وبلاغته هنا، وسعت من دائرة الموضوع في الأدب الإسلامي قديما، وهي قمينة بأن توسع من دائرته حديثا... وعند الممارسة الابداعية يظهر الدليل.

- ليست هناك موضوعات جاهزة تفرضها نظرية الأدب الإسلامي على الأدباء ، بل إنها نظرية تنتظر منهم أن يقدموا موضوعاتهم ويحققوا التفاعل الإيجابي بين تلك الموضوعات والرؤية الإسلامية . ومن المفيد أن تتم الإشارة، في هذا السياق، إلى أن رواد الأدب الإسلامي ينفرون من الانكفاء على الموضوعات الإسلامية المباشرة، وينتقدون جعل الأدب خطبا ومواعظ تحمل مضامين مباشرة . يقول د.عماد الدين خليل : «إن كثيرا من المثقفين والأدباء الإسلاميين يتصور الأدب الإسلامي خطابة وتقريرا وإرشادا ودعوة للظُلاَم والمارقين إلى التزام الطريق القويم ومحاربة البدع والأهواء، وحكما ونصائح أخلاقية وإرشادات دينية تصاغ في قالب قصيدة تعليمية أو مسرحية تربوية أو قصة توجيهية أو مقالة تقريرية، أو استلهام فج لبطولاتنا التاريخية. إن هذا التصور الساذج الذي يصل حد اليقين لدى فئة من المثقفين ليقف حجر عثرة في طريق فن إسلامي يتصدى لهذا السخف..»[١] .

ونفور الأدباء والنقاد من هذا الفهم راجع إلى أنه يعطي الانطباع للمثقفين غير الملتزمين بالرؤية الإسلامية بأن الأدب الإسلامي لا يتجاوز تلك الأطر الضيقة، ومن ثم فهو لا يستحق القراءة لأنه لا يعدو أفق الوعظ والإرشاد إلى موضوعات مقررة سلفاً .

١- د عماد الدين خليل : «مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي» ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط: ٢ ، ١٩٨٨ ، ص : ٧٩ — ٨٠ .

مع التذكير بأن الوعظ والإرشاد يتضمن أشكالاً ومستويات فنية لم تجد الأديب المقتدر ليسلكها ضمن تفاعل خطابي وأسلوبي يحقق التداخل الأجناسي الذي يعد من مظاهر التجديد والفرادة في الأسلوب الأدبي المعاصر[1] .

- الموضوع شأن قبلي يقف عند حدود عتبة النص وسطحه وظاهره، أي إن له وجودا قبليا سابقا، من حيث الزمن والتكوين، على النص ، وهو مشترك بين الأديب والفنان وغيرهما من بني آدم. وليس المعول على الموضوع وإنما المعول على طريقة تفاعل الأديب مع موضوعه على مستوى التجربة الشعورية والصياغة الفنية، فعندما يتفاعل الأديب مع موضوعه على هذين المستويين، يكون إزاء أمر جديد اسمه «المضمون الأدبي» .

- من خصائص المضمون الأدبي أنه متلبس بالموقف الفكري والنفسي لصاحبه ،فهو -كما يقول د.علي الغزيوي -: «مجموع المعاني والأفكار التي يتضمنها موقف وتصور يعكسان مستوى الوعي والحرية والمسؤولية في الرسالة التي يحملها الأديب، وحين يصاغ الموضوع صياغة أدبية من خلال اختيار بعض الموضوعات المناسبة يوصف بأنه مضمون أدبي»[2] .

وتأسيساً على هذا التمايز يمكن القول :إذا كان الموضوع محايدا فإن المضمون الأدبي غير محايد ،لأنه تجربة ذاتية نابعة من موقف وتصور

---

١ - إن موضوع الإفادة من الأشكال الأسلوبية في خطاب الوعظ والإرشاد مجال خصب للاجتهاد ، فالخير ،كل الخير، في أن يتوقف عن اتهام أسلوب الوعظ والإرشاد والخطابة بالتقريرية والمباشرة ، وأن يعمد، في المقابل، إلى البحث النظري والتطبيقي عن الإمكانات الأسلوبية والبلاغية التي تتيحها تلك الأساليب. مع التذكير، دائما، بأن النقد لاينصب على الخطابة والتقريرية والإرشاد، وإنما على سلكها داخل خطاب الأدب بصورة تلغي فنية النص، أما التوظيف الفني لتلك الأجناس ، فهو دليل نبوغ وذوق وخبرة.

٢ - د .علي الغزيوي : «مدخل إلى المنهج الإسلامي في النقد الأدبي»،ص : ١٠٨

محددين، ويهدف إلى مقصدية معينة. وإذا جاز التمثيل يمكن القول : إن الليل موضوع، وهو ، من هذا الجانب، محايد ولكن يمكن أن يتناوله الأديب ضمن مضمونين أدبيين مختلفين : رؤية الضيق واليأس ورؤية السكينة والخشوع، والفرق بين المضمونين كبير رغم صلتهما بموضوع واحد وهو الليل.

- ومن خصائص المضمون الأدبي أنه يحمل بصمات صاحبه، فهو لا يُنمط ولا يعرف الاستنساخ، إنه مضمون خاص ومتفرد ومتميز عن بقية المضامين الأدبية حتى ولو كان الموضوع واحدا. وهذا يعني أن المضمون الأدبي ،في منطوق نظرية الأدب الإسلامي ومفهومها، يتميز بالخصوبة والخصوصية والفرادة، ويبرز فيه الطابع الذاتي للأديب والموقف الفكري والنفسي المتلبس برؤيته. ولا مجال، تمت، للنسخ المطابقة للأصول. يقول د.أحمد بسام ساعي : «الالتزام بالإسلام لا يعني أن يعيش الأدباء المسلمون إحساساً واحداً، واهتمامات متشابهة وانفعالات متشابهة. إن وحدة الفكر لا تعني وحدة الفن، فالأديب أولا هو ابن ذاته، والمعادلة المتحققة من لقاء الاقتناع الإسلامي أو العقيدة الإسلامية بذات الإنسان ستفجر، حتما، في شكل فني جديد وخيال جديد، ومسارات فكرية جديدة لأن النفوس البشرية لا يمكن أن تتشابه، وما دام أحد طرفي المعادلة مختلفاً في كل مرة ،لابد أن تكون نتيجة التفاعل مختلفاً»[1].

إن الأمر ،في حقيقته وجوهره، شبيه بما يحصل في الفقه، فقد اختلف الفقهاء ونشأت مذاهب فقهية، لكل مذهب منها تميز بدءا بأكبر شعيرة تعبدية وهي الصلاة، ولا ينكر مذهب على غيره اختلافه معه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأدب الإسلامي، فلابد أن يكون هناك تنوع واختلاف. وإذا جاز الاختلاف في الفقه، مع أنه أقرب إلى الضبط والدقة و التنميط،

---

١ - د . أحمد بسام ساعي: «الواقعة الإسلامية في الأدب و النقد» دار المنارة، جدة، ط : ١ ، ص : ٣٥ .

فإن الاختلاف في الأدب أكثر جوازا وأرحب، لأنه ميدان الحرية والعفوية والغموض وخطاب الوجدان .

ويعتبر محمد قطب صفة الاختلاف الركن الثاني في الفن الأصيل (إضافة إلى الركن الأول الذي هو التشابه) يقول : «ولكن التقاء البشرية كلها على هذا الجوهر الإنساني المشترك، وتعرفها على السمات المشتركة بين الجميع، ﴿وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ ﴾ (الحجرات/١٣)، لا ينفي وجود التميز بين فرد وفرد، وفن وفن. ولحكمة عليا، كان هذا التميز والاختلاف، فلو كان الناس صورة واحدة، لكانت الحياة كذلك صورة واحدة مكررة رتيبة مملة لا فسحة فيها ولا تشويق، ولكنها بهذا الاختلاف، مع وجود الجوهر المشترك، تصبح أكثر ثراء وأوسع مساحة وأحفل بألوان الجمال .

وكل فن أصيل لابد أن يحمل هاتين السمتين في وقت واحد، فهو فن إنساني بما هو تعبير عن النفس الإنسانية في حقيقة جوهرها، وهو في الوقت ذاته فن متميز بطابعه الخاص الذي يعبر عن شخصيته الذاتية في نطاق الإنسانية الشاملة»[١].

وقد نبه الأستاذ علي عزت بيغوفيتش على هذه الخاصية الحاكمة لقانونية الإبداع الفني، وشرحها في قوله:«ينطوي الفن، بداهة، على الأصيل، فلا شيئ يتكرر، لاصفة ولا موقف ، ولا يوجد شيئ على مدى الأبدية متماثل، أو متطابق مع غيره ... هذا الإيمان كامن في طبيعة الفن نفسها»[٢]. وجعل قدرة الفنان وتميزه مشروطا بالاتصاف بإحسان بهذا القانون، يقول:«كلما كان الفنان عظيما، كان قادرا على متابعة هذا القانون الداخلي لكل فن:

١ - الأستاذ محمد قطب: «منهج الفن الإسلامي» دار الشروق ، بيروت ، ط : ٦ ١٩٨٣ ، ص : ٢٢٢ - ٢٢٣ .

٢ - المفكر علي عزت بيغوفيتش:«الإسلام بين الشرق والغرب»، ترجمة محمد يوسف حدس، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، ط١٩٩٤،١ ، ص: ١٦١.

الفردي، المتجسد، الشخصي»[1].

بل قد يصاب القارئ بنوع من الاستغراب حين يعلم بأن بعض المفسرين يذهبون إلى أن من مقاصد الخلق الاختلاف، وذلك بين يدي تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾. (سورة هود/١١٨) دون إغفال حقيقة مقاصدية أصلية وهي النهي عن الاختلاف المذموم غير المنتج.

- بين الموضوع والمضمون الأدبي مسافة، فكلما اقترب النص من جهة الموضوع ضعفت فيه فنيته، وفتر تأثير موقفه، وحضر الموضوع في مباشرته وحياده، وضعف ،بالتالي، تأثيره في المتلقي. وكلما مال النص جهة المضمون الأدبي قويت قيمته الفنية ،وحسنت جماليته، واستوى عود صياغته، وكان تأثيره الموقفي في المتلقى كبيرا. وبهذا تكون نظرية الأدب الإسلامي قد أسهمت في البحث عن أسباب ضعف العديد من التجارب الأدبية، وذلك بتمييزها بين الموضوع والمضمون أولا، وتأكيدها للعلاقات الاقتضائيه بين قوة النص والمضمون الأدبي ثانيا، وربطها، ثالثا، بين المضمون القوي والحرية والإبداع. وعسى أن تتاح للدارسين فرص إثراء البحث في هذه الإشكالية .

إن التناول الإشكالي لقضية الموضوع والمضمون في نظرية الأدب الإسلامي مفض إلى اعتماد القواعد الآتية :

- قاعدة بطلان اقتصار الأدب الإسلامي على الموضوعات الإسلامية.
- قاعدة الأصل في الإبداع الأدبي الإباحة الموضوعاتية .
- قاعدة دوران الإبداع الجيد مع الحرية وجودا وعدما .
- قاعدة المساوقة بين درء سلبيات الوحدة والتقليد وجلب منافع التنوع والتجديد.

---

١ - المرجع نفسه.

ولعل إحكام هذه القواعد من شأنه أن يقوي من فرص التمثل الدقيق لمفردات نظرية الأدب الإسلامي وتنزيل مقتضياتها النظرية على أرض الواقع الإبداعي إسهاماً في التأصيل والتوجيه والتصويب واحتلال الموقف الريادي في ميدان الدراسات الأدبية والنقدية المعاصرة.

لكن الإشكال لا ينحصر في إقناع النقد العربي المعاصر بخصوبة الموضوع في نظرية الأدب الإسلامي ورحابته، أو الاعتداد بالمضمون في تشكله الفني وفق رؤية الأديب، وإنما يتجاوز ذلك إلى إقناع الأديب الملتزم بقيم الإسلام نفسه بأن يعيد صياغة مألوفاته النظرية والجمالية، وأن يبث فيها «محلولا» خاصا قوامه فهم التجربة الجمالية والفنية وإدراك خصائصها، والسعي إلى ارتياد آفاق التجديد، واستصحاب قيم الفرادة والاجتهاد في صياغة أدب لا يقتصر على «حاكمية» التراث ونصيته وقيمه، وإنما يسلك سبيل «الاستحسان» و «المصالح المرسلة» في التعامل مع العطاء المتجدد في واقع الإبداع الأدبي وفق فهم يؤسس لتعامل متوازن مع «نوازل» الأدب والنقد و«أقضيتهما».

بل إن المطلوب، وفق هذا الاقتناع المؤصل بقيم الأصول الإسلامية ومقاصدها، أن يبادر أدباء الأمة إلى أن يفجروا ينابيع «التجديد»، ويحتضنوا طرائق التحديث، مع استصحاب الأنماط التراثية، وأن لا يكون حرصهم على الريادة والتجديد بأقل من حرصهم على رعاية القيم الأدبية التراثية، وأن لايحصل في وهم، إطلاقا، بأن سلوك سبيل التجديد مظنة تقويض بناء القديم، فذلك فهم تنافري ليس له سلطان إلا على أحد رجلين: جامد على التراث وتليد أطواره، أو جاحد لمداولة أدواره، بينما المطلوب، أو الواجب، في السياق الحضاري المعاصر، تأسيس فهم تكاملي تآلفي تساندي بين طرائف التليد وطرائق الجديد.



الفصل الرابع:

قواعد منهجية
لتأسيس ملامح مدرسية
في الأدب الإسلامي

لايكتمل التحديد المنهجي الدينامي للأدب الإسلامي، ولاتكتمل صورته النامية في الزمان والمكان إلا بتقديم بعض القواعد التي نراها مساعدة على الفهم التكاملي المنشود، وسيجمع تلك القواعد مدخل منهجي له صلة بمعنى المدرسية.

وتعني المدرسية ، في أوضح دلالاتها ، أن تتشكل داخل اتجاه أدبي معين منازع ومدارس فنية تستمد الأسس والمبادئ الكبرى، فنيا وفكريا، من الاتجاه الأم، لكنها تمتد ، كل في حدود طاقته وخبرته وحساسيته الجمالية، لتشكل تيارات أدبية...

والمدرسية ، بهذا المعنى، تعني مؤسسة معرفية ونقدية وجمالية، تنميها وتقودها روافد عديدة، منها البيئة والمحيط الاجتماعي والتكوين الثقافي والتشكيل النفسي والذوق الفني واحتياجات المتلقي.

ولايجادل أحد في دور تلك الروافد ، فللبيئة تأثيرها القوي على شخصية الأديب، ولم يكن النقد العربي القديم مجافيا للواقع حين صاغ مقولة في هذا الإطار مفادها أن الشاعر ابن بيئته ، فبيئة الصحراء غير بيئة السواحل، والمحيط الاجتماعي في قلب الجزيرة العربية غيره في شمال إفريقيا، والتكوين الثقافي ، إن لم يتباين، فهو يتنوع ويتعدد بتنوع المؤسسات الثقافية . أما التشكيل النفسي ، فللأسرة والمدرسة دور كبير في تنميته وفق اتجاه معين ، ولا شك أن مقروء المرء ومعارفه يسهم، إلى حد كبير، في تشكيل ذوقه الفني، كما أن احتياجات الجمهور وتطلعاته تمارس دورها في التأثير على أولويات الأديب فنيا ومضمونيا.

والهدف من صياغة هذه الملحوظات أن تتحول إلى قاعدة مجمع عليها في ساحة التنظير للأدب الإسلامي، بالمعنى التقريبي للإجماع لدى الأصوليين، وأن يتراجع ، بموجب إحكامها ، خطاب آخذ في الانتشار والهيمنة والتأثير داخل بعض المؤسسات المعنية بالشأن الأدبي الإسلامي والمجلات المختصة،

خطاب يستنكر كل مظهر من مظاهر التنويع والتغيير في التشكيل الأدبي والفني والدلالي فيما يصدر عن الأدباء ، داخل الدائرة الإسلامية، من دواوين وقصص وروايات.. ، باعتبار أن ذلك التنويع والتغيير مظنة الوقوع في تمييع بناء الأدب الإسلامي وجعله كيانا هلاميا هجين الهوية ، فاقدا لسمات الأصالة والتميز والذاتية الإسلامية النقية.

إن الوضع النقدي داخل الدائرة الإسلامية محتاج إلى الوقوف، بعمق نظري ووعي تأصيلي ، على المعطيات الآتية:

- التنوع والاختلاف سنة كونية واجتماعية.

وأصل الأصول في ذلك قوله تعالى :﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ..﴾ (سورة الروم/٢٢)، فأن يجعل الاختلاف، هنا، آية من آيات الله، فهو دعوة إلى أن ينبه عليه ويبرز جليا ، بين يدي الإنسانية، فهو، في كون الحياة الإنسانية، مثل الشمس والقمر والأرض والجبال في كون الطبيعة، كلها آيات بينات.

واختلاف الألسن هو، من باب أولى، اختلاف النفسيات والأذواق والمشاعر والأحاسيس وطرق تمثلها وأساليب التعبير عنها، لأن الألسن لاتعبر عن الفراغ بالفراغ، وإنما تعبر عن مكنون كامن ببيان كائن.

وهذا يعني أن تحتل المشاعر والوجدان أوسع مجال في تحديد هوية الإنسان، فلا تحدد هويته بعلمه وعقله ، وإنما بمشاعره ووجدانه ، يقول د. ياسر العيتي: «إن مشاعرنا هي هويتنا، ، فالإنسان يتميز عن غيره بمشاعره...وبمقدار ما يذلل الإنسان مشاعره وينميها ويهتم بها، بمقدار ما يشعر بذاته واستقلاله»[1].

ومن تم، فإن مراعاة التنوع والاختلاف ورعايتهما سبيلان إلى احتلال

١- د. ياسر العيتي: «الذكاء العاطفي «، دار الفكر، دمشق، ط:٤، ٢٠٠٦، ص: ٥٦.

مواقع الريادة والتأثير. والأمل معقود على البرامج التربوية والمقررات الدراسية لإبراز قيمة الاختلاف والتنوع ، لا الفرقة والتصدع، في الأبعاد الحياتية والجمالية.

- تقوية بناء الأدب الإسلامي يستدعي التمثل لا التقليد.

والمقصود بالتمثل الاستيعاب الدقيق للقواعد التي يرسمها رواد الأدب الإسلامي، سواء على مستوى الشكل أو المضمون، استنادا إلى اختمار التجربة لديهم ، وإدراكهم لمقومات الإبداع الأدبي وضوابطه الشرعية والقيمية، بشرط أن لايكون ذلك التمثل محاكاة صرفة ونقلا آليا ، فهو، حينئذ، يتحول إلى تقليد .

وإذا كان التقليد ، بصفة عامة، مذموما في البيئة العقائدية والدينية ، إسلاميا، فإنه أكثر ذما في البيئة الإبداعية القائمة على الذاتية والتجربة الشعورية الفردية.

إن الخطاب الأدبي الإسلامي المعاصر مرهون ، في قطاع عريض منه، إلى مقولة :«الاتباع ضمان سلامة البناء»، بينما الأصل أن التمثل، لا الاتباع، هو ضامن سلامة بناء صرح الأدب الإسلامي ، لأن التمثل يعطي الأصالة إمكانية البروز والنمو والاختمار، بوضعها في سياق الحوار المستمر مع قيم التمثل، بينما يكون الاتباع طريق التقليد والجمود. ولم يثبت، في نص أو واقع، أن أمة ارتقت بفعل التقليد والجمود، أو أنها ارتكست بفعل التجديد وتنمية الأصالة.

- الوصاية على الأدباء موقف سلبي قائم على توهم الخوف على مصير الأدب الإسلامي .

يشعر العديد من شباب الأدب الإسلامي أن هناك وصاية، شبه خفية، تفرض عليهم باسم رعاية الوحدة العقائدية ونقاء الالتزام الأدبي، وأن

هناك رقابة من مؤسسات أدبية تعنى بالأدب الإسلامي، تتمثل في قبول إنتاج من يساير الأنماط الموجودة ، وإقصاء، أو تهميش، كل إنتاج تلمس فيه مظاهر الخروج عن الأنماط المألوفة، صياغة وإيقاعا ودلالة،وقد انتهت هذه المراقبة ، العرفية ، إن صح التعبير، إلى أوضاع سلبية من مثل هيمنة نمط مخصوص في الكتابة الأدبية، ونشر الأعمال المساوقة لإيديولوجية الثبات على الثوابت والخوف على مصير الأدب الإسلامي من أن تميع ذاته وتتلاشى في أجواء الإبداعية والتجديد والتغيير، وانكفاء الطاقات الشابة على نفسها ، مما يؤول بها إلى الجمود والضياع والموت، أو التمرد غير الموزون والكفر بمختلف القيود والقوالب والمؤسسات.

إن بعض المؤسسات المعنية بالأدب الإسلامي اختلط عندها مفهوم الرعاية بمفهوم الوصاية، وقد آن الأوان لإبراز فصل الخطاب في ما بين الرعاية والوصاية من الانفصال، فالرعاية واجب والوصاية مكروهة، والرعاية احتضان ودعم، والوصاية امتهان وهدم ، وما تطورت فنون أقوام وآدابهم إلا برعاية تنمي وتطور ، وتجاوز لوصاية تعمي وتدمر.

- الأصل في الأشكال الإباحة.

صراع مرير ونقاش طويل يروجان في ساحة الأدب الإسلامي حول رتبة الأشكال الفنية في سلمية الجواز والإباحة والحرمة، وغلب على رواده، استجابة لثقافة سد الذرائع والأخذ بالأحوط، توهما لأمن أدبي في سياق تتفاعل فيه الثقافات والقيم والتجارب، سلوك الإنكار على من أخذ بالشعرالحر أو ابتكر أساليب لم ينزل التراث بها من سلطان.

وتحرير القول في هذه الإشكالية يقتضي التذكير بالآتي:

- الشكل الخليلي كان هو الإمكانية الوحيدة المتاحة في العصر الإسلامي الأول.

- الأشكال تتطور بتطور الثقافات والأذواق الأدبية والاتجاهات النقدية، ومن ثم، فمن المباح للأديب أن يختار الشكل الذي يراه ملائما لأن يصب فيه تجاربه الإبداعية،ولم يكن الإسلام ليقف في وجه اجتهاد بشري ما في حقل هو ، أصلا ، من إنتاج بشر «يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق»، فقضية الاجتهاد مرتبطة، دينيا وأصوليا، بقضايا تشريعية ، ومن تم، كان في العملية الاجتهادية جائز وغير جائز، أما في الحقل الأدبي فالمجال مجال تجارب إنسانية يجوز فيها استئناف التجديد والتطوير كما جاز فيها ، ابتداء، الإبداع والتأصيل.

- احتضان الإسلام للشكل الفني القديم تمثل فني وليس دينا متبعا.

فمنذ انتقادات الشيخ محمد الغزالي- رحمه الله- للشعر الحديث (الحر) وكلام الدكتور عمر فروخ في هذه «البدعة» الأدبية، وانتهاء إلى مقالات ودراسات لنقاد الأدب الإسلامي ، مرورا باللقاءات والندوات والمؤتمرات، يزداد الإحساس بأن رواد الأدب الإسلامي يعتقدون في وجود علاقة ما بين الإسلام والشكل الخليلي في الشعر، علاقة ما تصل درجة التبني والدفاع .

وهذا ما يفسر نفورهم من الشكل الشعري الحر أو المنثور ، أوما شابهه، فهو ،عندهم «البدعة» التي يجب محاربتها، ويتم استنفار أقلام النقد للربط بين هاته «البدعة» والعلمانية والحداثة ، والاستعمار الثقافي ...

بينما الأصل أن يفك هذا الارتباط القدسي بين الإسلام والشكل الخليلي، وذلك، لأن الشكل الخليلي سابق، تاريخيا، على الإسلام، ولم يكن للدين فضل في تأسيسه ، كي يكون حارسا له ومدافعا، وما استناد شعراء الإسلام عليه إلا لأنه النمط الوحيد الذي أتاحه لهم واقع الإبداع الأدبي في عصرهم، فهم قد تمثلوه ، فنيا، لا عقديا، وليس في مصلحة الدين، أو الشعر الخليلي، أن يُتعسف في تأسيس « قران» ديني بينهما .

وينتج عن هذا حقيقة أن موقف الإسلام من الإيقاع العروضي القديم هو موقف التمثل لا التدين، وإذا كان تغير الأعراف يقتضي تغير الأحكام والفتاوى ، فمن باب أولى أن تتغير الأعراف الفنية ، إذ «العرف محكم»، و«الثابت بالعرف كالثابت بالنص» .

لقد صار من ضمن الأعراف المعاصرة ، عربيا وعالميا ، الكتابة وفق أنماط فنية متعددة ومتباينة، ربما يظل الشكل الإيقاعي الحر أو المنثور أقرب الأشكال إلى التوازن والوفاء لطبيعة الشعر العربي القديم ، وعلى الأدب الإسلامي أن تكون له الإرادة القوية والقدرة الحكيمة على توجيه الأعراف الفنية وتبنيها واستيعابها ودمجها ضمن آلية اجتهادية ، تخرج الناس من العسر إلى اليسر، ولا تجعل عليهم في الأدب من حرج ، لأن الحرج مرفوع في أصل الشريعة وفروعها ، فضلا عن الفنون وطباعها. ومن تعمد أن يشق على الأدباء ، متوهما المحافظة على الذات والأصول، فكأنما يسعى، دون قصد، إلى تجفيف ينابيع الإبداع، إذ لايتقوم الإبداع، ولاتضبط دلالته إلا بالتركيز على مقومات التنوع والاجتهاد والتجديد.

يقول المرحوم نجيب الكيلاني:« الأدب الإسلامي ليس مجانبا للقيم الفنية الجمالية ... فهو يحرص عليها أشد الحرص، بل ينميها ويضيف إبداعاته إليها، والتراث الجمالي العالمي ملكية شائعة كالدين والفلسفة والعلوم لا يحتكرها شعب دون آخر»[1]. ويضيف مؤكدا لخصائص الانفتاح الفني والتجديد التشكيلي : «والأدب الإسلامي ليس قواعد جامدة، أو صيغا معزولة عن الحياة والواقع، أو خطبا وعظية تثقلها النصوص والأحكام، ولكنه صور جميلة نامية متطورة، تتزين بما يزيدها جمالا وجلالا»[2] . وهذا يقتضي التحذير من بعض الأحكام والمواقف من مثل ما سيرد في القاعدة الموالية:

١- نجيب الكيلاني : «مدخل إلى الأدب الإسلامي»ص : ٣٣ .

٢ - المرجع نفسه: ص : ٣٥ .

- الاحتكام إلى « ثوابت» فنية في سياق تشكل الظاهرة الأدبية الإسلامية جناية في حق الظاهرة نفسها، لأن المستقبل قمين بتشكيل ثوابت أخرى أكثر أصالة وأعمق أثرا.

يميل بعض رواد الأدب الإسلامي إلى الشروع في التأصيل لخصائص الأدب الإسلامي، ومنهم من عمل، وتحت تأثير منطق قياسي مخالف لجوهر العلة، باعتبارها من الشروط العلمية والمنهجية اللازمة للقيام بالقياس، على إسقاط خصائص التصور الإسلامي على خصائص الأدب الإسلامي.

ومعلوم أن عملية استخلاص الخصائص محتاجة إلى عمل استقرائي كبير، مهما كان حجمه فلن يكون إلا استقراء ناقصا، إذ الاستقراء الكامل مستحيل بين يدي ظاهرة أدبية تتخلق حينا بعد حين، وتتشكل عقدا بعد آخر، مما يحتم تأجيل أي اعتقاد بأن خصائص الأدب الإسلامي قد كملت، دلاليا وفنيا، وعلى الأجيال الجديدة أن تبدع على وزان ما حققه جيل الرواد.

إن هذا الإجراء يعد قتلا لنمو الأدب الإسلامي، فمعلوم أن ظاهرة الأدب الإسلامي الحديث مازالت فتية في الزمان والمكان، ومهما اعتبرنا بداياتها الأولى، فلن تتجاوز ٦٠ سنة، ومن تم ، فالأرجح أن يتم تأجيل «صياغة» خصائص أدبية ودلالية وفنية لظاهرة هي ماتزال في طور النمو والتشكل.

ومما يزيد الوضع تأزما، أن بعض الرواد من أهل النقد في ساحة الأدب الإسلامي، حين يستخلصون خصيصة ما، فإنهم يردون، بموجبها، خصائص أخرى قد تبدو لهم مخالفة لما استخلصوه من خصائص، فيقع إشكال لامخرج ولا ملجأ منه إلا إلى التخلق بأخلاق الرصد المتأني، وتأجيل عمليات التقعيد والتوصيف الجازم ، والصبر على الظاهرة الأدبية الإسلامية، في امتدادها الدلالي والفني والجغرافي، فعسى أن يكشف

المستقبل عن أبعاد فنية أغنى وأعمق وأقدر على أن تدخل الأدب الإسلامي ساحة الريادة العربية والعالمية المنتجة.

- القيم الفنية والدلالية في الأدب الإسلامي متنوعة ومتعددة كتنوع المذاهب الفقهية وتعددها.

هناك ملاحظة يتعين الالتفات إليها جيدا، بين يدي التأصيل لأصول الأدب الإسلامي وقواعده ومبادئه، فكثيرا ما يميل المؤصلون إلى التعامل مع القواعد في ثبوتية وحسم رغبة منهم في أن تعرف حركة الأدب الإسلامي أكبر قدر من الوحدة والانسجام ، وفي أن لايكون الاختلاف بداخلها شبهة يتمسك بها «الخصوم» و«المعارضون» بين يدي تقويضهم لأركان نظرية الأدب الإسلامي.

والغريب أن بين أيدينا درسا حكيما من تراث الفقه الإسلامي، فمعلوم أن العبادات جاءت لتنظم علاقة الإنسان بربه سبحانه وتعالى، والتنظيم يعني الانضباط والامتثال، مما يعطي الشرعية للتنميط والتوحد، ومع ذلك فإن الاختلاف والتنوع الموجود في ساحة الفقه الإسلامي بخصوص تلك العبادات حقيقة مجمع عليها ، وهو يكشف مجموعة من الأمور، أهمها أنه يستحيل «قولبة» أفعال الناس في نمط واحد صارم، فالصلاة، وهي أظهر أركان الإسلام ، تعرف ، عمليا، في تفاصيلها الأدائية تنوعا واختلافا بين الفقهاء وفق المذهب الفقهي لكل واحد منهم، وكل يعمل برأيه، ولا أحد يطعن في الآخر أو يضعف مذهبه.

وإذا كان هذا يحدث مع الصلاة، مع أنها رمز الانضباط والأداء الصارم، فكيف بالإبداع الأدبي والفني، وهو المرتكز على أركان الذوق والإحساس والوجدان ، وهي أركان تتعدد وتتنوع وتختلف بتعدد بني آدم وتنوعهم واختلافهم.

وهذا يفرض استخلاص القاعدة المدرسية الآتية:

«القيم الفنية والدلالية في منظور الأدب الإسلامي متنوعة ومتعددة».

والتنصيص على التعدد قيد للتحرز من كل أحادية ، أما التنوع فهو قيد للتحرز من كل نزوع نحو التنميط والاستنساخ، وفتح الطريق، في المقابل، في وجه الثراء الذي تزخر به الحياة الفنية والأدبية، مما يتيح فرصا غنية تحتاج من إنسان الإسلام أن تكون له الإرادة والقدرة والرغبة، إضافة إلى الوعي المقاصدي، في اقتناصها وتوظيفها واستيعابها لصالح الارتقاء بأدب القيم وقيم الأدب على حد سواء، وولوج عوالم العالمية تحقيقا لا تمنيا أوشعارا.

- خطأ الاجتهاد الفني مقبول ، وهو أهون من خطأ التقليد والمحاكاة لأنماط فنية معينة..

من مظاهر الثقافة الإنمائية في الحضارة الإسلامية الاحتفاء بالاجتهاد وإعطاؤه مكانته الريادية حتى في حال الخطأ، ومن المؤسف أن هذه القيمة الإبداعية والحضارية لم تتحول إلى سلوك عام تتأثر به الحركة الفكرية في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، مما يستدعي «حملة» توعوية وتربوية يكون من أهدافها تطبيع العلاقة بين العقل المسلم وروح الاجتهاد .

وفي ميدان الأدب الإسلامي، فإن هامش الاجتهاد أفسح ، لأن الاشتغال، أصلا ، إنما يتم في فضاء إنساني يكفيه أنه يستروح القيم والتوجيهات من كتاب الله وسنة رسوله وعطاء الحضارة الإسلامية، لكن ليس لتكبيل طاقاته وطموحاته، بل لشحذها وتقويتها وضخ دماء جديدة فيها.

ولأن تعرف ساحة الأدب الإسلامي حركات إبداعية واتجاهات تجديدية، مهما كانت الأخطاء، خير من أن تعرف جمودا قاتلا، وثباتا يرتد بها إلى المواقع الخلفية، فتظل الساحة فارغة لاتجاهات أخرى تأسر العقول والمشاعر، وتستأثر بالأقلام والمواهب ، وتزداد هيمنتها إذ عرفت كيف تتسلل إلى عقول الناس.

إن الساحة الأدبية تؤخذ غلابا، ولامجال فيها للأمنيات وخطاب التحذيرات ، والتبرم من محاولات التجديد الأدبي والنقدي.

أذكر أنه دار نقاش طويل بين نخبة من المهتمين بين يدي الأرقام الخيالية التي حصدتها روايات «هاري بوتر» من حيث الطبع والنشر والمبيعات، تلك الأرقام التي أحدثت خللا في السياسة، فاضطر الكنيست الإسرائيلي إلى أن يعقد جلسة يوم السبت ، وهو يوم عطلة عندهم، لمناقشة إمكانية تدبير حفل إعلان مبيعات الرواية بمكتبات إسرائيل، تلك الأرقام التي دفعت بأنصار البيئة إلى أن يحتجوا ، لأن عشرات الأشجار تقطع لتصير أوراقا لروايات «هاري بوتر».

والغريب أن التيار الغالب في النقاش ذهب إلى أن شهرة تلك الروايات شهرة مصنوعة، مارسها الإعلام بالدرجة الأولى، وليست شهرة فنية تنم عن اقتدار روائي متألق.

وعجبت كيف أن العقل المسلم قد ربي على رؤية سحرية للغرب، رؤية تقوم على أن ذلك الغرب يشتغل بطريقة خارقة للسنن، بينما قرآن هذه الأمة يضع السنن واضحة بين يدي العقل المسلم، سننا لا تحابي ولا تتخلف، من أخذ بها وصل، ومن تهاون في الاستمساك بها زل وتراجع ، وصار خبرا بعد عين.

ولو أن العقل المسلم المعاصر أعطى مقولة الحرية الاجتهادية ما تستحق من تقدير وتمكين، فإن الوضع يكون مخالفا لما هو عليه حال الأمة اليوم.

إن الشعار الذي يتعين رفعه ، في هذا المقام، هو: «ياأيها الأدباء.. اجتهدوا.. وابتكروا ، فإن اجتهادكم موفور الجزاء حتى في حال الخطأ...».

- العبرة بعموم المبدأ القائم على التنوع والاختلاف، لا بخصوص إخفاق التجارب الفردية.

إذ يعتقد العديد من رواد الأدب الإسلامي أن مختلف التجارب التي انطلقت لتؤسس لنفسها طريقا خاصا في ساحة الإبداع آلت إلى الجمود أو الفشل، ولم تبق إلا طريق الأخذ بالنمط الشعري الذي عرف منذ بداية عصر النهضة على يد أحمد شوقي وحافظ إبراهيم وعلال الفاسي وغيرهم من رواد شعر النهضة العربية. والحقيقة أن هذا الملحظ، رغم صحته في بعض الجوانب، إلا أنه لايقوم حجة لدفع كل اجتهاد أو تجريمه، فأن تفشل هذه التجربة الفردية أو تلك، فهذا واقع لا يرتفع، لكن ليس من الحكمة في شيء أن يتخذ وصلة وذريعة إلى رفض أي تنوع أو اختلاف أو تجديد، فالعبرة بعموم التنوع والاختلاف والتجديد لا بخصوص إخفاق تجربة هنا أو هناك، بل إن إخفاق التجارب دليل على عدم اكتمال آلية التنوع والاجتهاد عند أصحابها، ومطلوب منهم أن يمنحوا أنفسهم فرصا وافية لاختمار التجارب لديهم بدل أن يستعجلوا بلوغ مراتب المجتهدين، وإن أمانة الاجتهاد والتنوع تفرض عليهم أن يكونوا بمنأى عن أن يتخذوا مطية لانتقاص قيم التنوع والاجتهاد والاختلاف.

- حاكمية تغير أشكال الخطاب الأدبي بتغير أحوال المتلقين.

ظن العديد من الاتجاهات الأدبية أنه لابد من فرض نمط معين في الإبداع الأدبي يكون محط إعجاب وتقدير من قبل المؤسسات الرسمية والإيديولوجيا السائدة، وقد غاب عنها أن عنصر اختلاف المتلقين يفرض اختلافا في أنماط الإبداع وأساليبه، وقد صار المتلقي عنصرا فاعلا في النظرية النقدية المعاصرة، يسهم في بناء معنى النص، ويوجه الذوق الأدبي، ويفرض على المبدع أن ينصت، بعمق، إلى حاجياته وطموحه ورؤيته، وهذا كله يؤدي إلى تطوير الأنماط الإبداعية والأساليب الفنية.

لقد كان يظن أن الحاكم والمؤثر في الإبداع هو نفسية الأديب أو رؤيته، وقد آن الآوان لإدراك أن المتلقي يمارس دورا في الإبداع، طبيعة ودلالة، وهذا يعني أن النظرية الأدبية المحتفية بدور المتلقي إنما هي نظرية في مشروعية الاختلاف والتغيير والتطوير والتجديد، وإذا كان علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، قد أدرك، بحكمته، أثر اختلاف السياق التربوي للأبناء المستفيدين من الخطاب التربوي ، فصاغ عبارته الدالة: « لقد خلقوا لزمان غير زمانكم»، فإن الخطاب النقدي محتاج إلى تمثل هذه الحكمة ليدرك بأن المتلقين خلقوا لأزمنة متعددة ومختلفة ، ذوقا وتأثرا وقبولا، ولايمكن أن يكون هناك نجاح لأي نظرية أدبية إذا هي لم تراع هذا الأمر.

- عالمية الإسلام نقض لمفاهيم الاستقلالية الفئوية وعقلية الأقلية المستضعفة..

فشعار العالمية يمثل تحديا معرفيا وفنيا في وجه دعاة الأدب الإسلامي، لأنه شعار يستدعي القدرة على استيعاب مختلف الأشكال الأدبية وتبنيها والحرص على استثمارها لمخاطبة « العالمين»، ولكن كيف يمكن أن يتحقق ذلك، والأدب الإسلامي لم يستطع ، لحد الساعة، وقد مر على حركته المعاصرة أزيد من نصف قرن ، أن يقنع حتى المنضوين تحت شعاره بفعالية مقولاته النقدية المتعلقة بالإبداع والاتباع والأصالة والمعاصرة وحدود مشروعية التجديد والموقف «الشرعي» من الأجناس الأدبية وأشكالها، فضلا عن أن يقنع من يصنفون عادة تحت لواء «العلمانية» و«الحداثة» .

إن العالمية، التي جعلتها رابطة الأدب الإسلامي العالمية أحد أهدافها، تتحول إلى وهم وجداني إن لم يدرك أصحاب نظرية الأدب الإسلامي العوامل الفاعلة في تلك العالمية والموجهة لها والضامنة لتحققها والمحافظة على ديمومتها وامتدادها، فليس الأمر متروكا لعوامل غيبية خارقة تحقق العالمية الإسلامية، بل الأمر كله جد واجتهاد وتجديد واقتحام ، وقد آن

الآوان ليتحرر الإبداع الإسلامي من كوابح ذاتية وعوائق نفسية اكتسبت هيمنتها من سوء تقدير للوضع، وخوف، غير مسوغ، على الخطاب الأدبي الإسلامي من التمييع والتسيب.

إن الثقة في الذات، وإدراك فريضة الوقت، والتسلح بالشروط العلمية والفنية اللازمة هي مفاتيح العالمية المنشودة.

وهذا يستدعي مراجعات منهجية شاملة ومتواصلة لأبجديات التفكير الأدبي الإسلامي، مراجعة تمتد من طبيعة الأدب الإسلامي نفسه لتشمل علاقة هذا الأدب بغيره من الآداب والحضارات والتقاليد الفنية والأعراف الجمالية ومناطق الثبات والتجديد . فهل تشرع مؤسسات الأدب الإسلامي ومنابره وبرامجه في إنجاز هذه المهام التي تعود بالنفع على إنسان الإسلام وحضارة الإنسان؟

لقد ربي العقل المسلم، لزمن طويل، على الحذر والخشية من الاختراق والابتلاع، ونمت ،في بيئته هاته، مشاعر الاستضعاف والأقلية والغربة، فصار ينظر إلى الأدب الإسلامي وكأنه ترياق طائفي داعم لأقلية منبوذة وسط سياق سياسي وثقافي محطم للقيم الذاتية والأعراف المحلية، وهذا غير صحيح، فالأدب الإسلامي أدب الفطرة ، كما أوضحه د. حسن الأمراني، وهو أدب الأمة والإنسانية جمعاء، وإن عدم انتشاره لايعود إلى عوائق خارجية، بقدر ما يؤول إلى عوائق ذاتية شيدتها طرائق التفكير القائمة على «أقليات» مدمرة، أقليات القيم والأعراف والذات والجماعة والبحث عن مكان آمن لعيش سليم، وتفسير خاطئ لمفاهيم غربة الدين، مما ترتاح إليه النفوس التي لم يقو طموحها، أو التي ضعفت حصيلتها من نقافة التحفيز والمبادرة، أو تلك التي لايتجاوز طموحها وإصرارها حدود ما تلقته تربويا واجتماعيا ونفسيا في البيئة الثقافية الحالية.

يقول د. مصطفى تسيريتش، رئيس العلماء والمفتي العام في دولة البوسنة

والهرسك: «إن فكرة العزلة غريبة على الحضارة الإسلامية... ومن الواضح أن المسلمين في الماضي كانوا قد عرفوا كيف يتفاعلون مع الآخرين، الذين كانوا يشبهونهم ويختلفون عنهم في معتقداتهم وفي توقعاتهم من الحياة والتاريخ، لقد كان المسلمون يهتدون بالإيمان القوي(بالتصديق) بدلا من (التكفير) والإدانة، وبالإيمان (بالمشاركة والمساهمة) بدلا من الإيمان بـ(التفرد)، إضافة إلى ذلك، فقد عرف المسلمون كيف يقدرون التجارب المختلفة داخل صفوفهم»[١] .

ومن المؤسف القول إن ثقافة التحذير من الاقتحام والمشاركة، وغرس قيم الحيطة والحذر والانكفاء على الذات ، في سياق هيمنة مفاهيم سلبية عن غربة الدين، تسوق، حتما، إلى فكر العزلة وإبداع العزلة وإنسان العزلة.

ولا يجرؤ أحد على القول إن التحديات التي تواجه الأمة في فكرها وقيمها ورسالتها الحضارية يمكن أن يحصل تجاهها استجابات رشيدة مرشدة في ظل تلك الثقافة.

- العصبيات منفية بقوة العالمية والاجتهاد.

والمقصود بالعصبيات جميع أشكال النظرة الأحادية واعتقادية الصواب والانكفاء على الموجود الذاتي باعتباره معيارا لتعيير ما يرد من الآخر الداخلي والآخر الخارجي.

والعصبيات كثيرة، فمنها العصبيات الفكرية، والعصبيات المذهبية، والعصبيات الاجتهادية، والعصبيات الفنية، وإن دينا يرد التقليد ويذمه، وينفي الاحتماءات العصبية المختلفة لمن شأنه أن يقدم شروط الـ«لاعصبية»، من خلال روحه العالمية ودعوته إلى الاجتهاد.

١- « مستقبل الحوار بين الحضارات والثقافات» مقال بقلم د. مصطفى تسيريتش، منشور بالموقع الإلكتروني الآتي: www.themwl.org/

ومن شأن هذا أن ينشر في الساحة الأدبية والنقدية معاني المدرسية الرحبة القائمة على إباحة اعتقاد التنوع، وسلوك التنوع ، ودعوة التنوع.

- لاتطور للأدب الإسلامي بدون نظرية في الجماليات.

ودون ذلك، يظل الحديث في موضوع نظرية الأدب الإسلامي عاجزا عن تجاوز أفق النظرات والإلماعات والخواطر.

والشرط هنا راجع إلى أن الجماليات تقتضي ثلاث ركائز:

رؤية فلسفية.

بناء مصطلحي.

آلية إجرائية.

وما لم يتم صياغة ذلك كله في منظومة نقدية متكاملة، فإن نتائج البحث في نظرية الأدب الإسلامي تبقى محدودة ، ولعل هذا ما يفسر ظاهرة الركون إلى معالجة نفس الموضوعات التي أثيرت منذ البدايات الأولى لانتشار مقولة نظرية الأدب الإسلامي.

وهنا ينفتح المجال أمام الاجتهاد النقدي، مثلما انفتح، في السابق، على المجال الإبداعي، فتكون المدرسية الأدبية، بموازاة المدرسية النقدية، عنصرين مهمين في تطوير نظرية الأدب الإسلامي.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب

- أ -

- أبو الحسن الندوي: نظرات في الأدب، ط ١، دار القلم - دمشق، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- أبو صالح الألفي: الفن الإسلامي، أصوله، فلسفته، مدارسه. ط ٢، دار المعارف، لبنان.

- إسماعيل العجلوني: الجراحي - نسبة إلى عبيدة بن الجراح - كشف الخفاء، ومزيل الإلباس عما اشتهر من أحاديث على ألسنة الناس - دار إحياء التراث - بيروت ط ٢، سنة ١٣٥١هـ.

- إسماعيل كاداريه: الوحش، بترجمة د.عفيف دمشقية، الصادرة عن دار الآداب، في بيروت، في طبعتها الأولى عام ١٩٩٢.

- الأصفهاني (أبو الفرج): الأغاني، دار الثقافة ببيروت، تحقيق عبدالستار أحمد فراج، ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.

- الأصمعي (عبدالملك بن قريب): فحولة الشعراء، تحقيق ش توري - قدم لها د.صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد - ط ١ - ١٩٧١/١٣٨٩.

- إليوت (ت. س.): ملحوظات نحو تعريف الثقافة، ضمن كتاب الأميرة سارة بنت عبدالمحسن الآتي ذكره.

- الأمراني، حسن:

١ - أحمد المجاطي والارتباط الحضاري، مقال ضمن العدد الخاص من مجلة «المشكاة» رقم ٢٤ السنة ٩، مطبعة النجاح، ١٩٩٦/١٤١٧.

٢ - التقاطع الحضاري في النص الشعري، مقال ضمن كتاب: (زهرة

الآس في فضائل العباس) أبحاث مهداة إلى عميد الأدب المغربي الدكتور عباس الجراري، في عيد ميلاده السنين، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ ١٩٩٧م، دار المناهل، وزارة الشؤون الثقافية، الجزء الثاني، ص. ٣٩٨-٤٢١-٣
خطاب المقدمة (ابن خلدون أديبا). مخطوط.

- ب -

- الباشا، عبدالرحمن رأفت: نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد، ط١ - دار الأدب الإسلامي - القاهرة، ١٤١٨، ١٩٩٨.

- البخاري (الإمام محمد بن إسماعيل) في صحيحه ضمن فتح الباري لابن حجر العسقلاني، دار الفكر ١٤٠٥.

- د .عبد الباسط بدر : «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي»، دار المنار ، جدة ، ط ١ ، ١٩٨٥.

- بروكلمان، كارل تاريخ الأدب العربي نقله إلى العربية د.عبدالحليم النجار المعارف بمصر ط ١٩٦٨/٢.

- محمد حسن بريغش :

١- «في الأدب الإسلامي المعاصر»، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثانية،١٩٨٥م.

٢- « المفهوم الإسلامي المتميز للأدب » بحث مقدم لندوة الأدب الإسلامي المنعقدة بالرياض سنه ١٤٠٤ هـ /١٣٩٣م،.

- البهبيتي، نجيب محمد تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري - دار الفكر - مكتبة الخانجي - الطبعة الرابعة - ١٩٧٠.

- البوشيخي، الشاهد: مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين - دار القلم، ط ١٤١٣/١/١٩٩٣.

- علي عزت بيغوفيتش: «الإسلام بين الشرق والغرب»، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، ط:١، ١٩٩٤.

- بيلو، صالح آدم: من قضايا الأدب الإسلامي، دار المنارة - جدة، ١٩٨٥.

- ت -

- تميم بن مقبل: ديوان، بتحقيق د. عزة حسن، بيروت ١٣٨١هـ ١٩٦٢.

- ج -

- الجاحظ (أبو عثمان بن عمرو بن بحر): الحيوان، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون - دار الكتاب العربي - بيروت.

- الجرجاني (عبدالقاهر): دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر - مكتبة الخانجي - القاهرة - ط ١ - ١٩٨٤.

- الجرجاني (القاضي أبو الحسن، علي بن عبدالعزيز): الوساطة بين المتنبي وخصومه: بتحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، وعلي محمد البجاوي، ص. ٦٤ طبعة البابي الحلبي القاهرة.

- جرار، مأمون فريز: خصائص القصة الإسلامية - دار المنارة - جدة الطبعة الأولى ١٤٠٥/١٩٨٤.

- جيد، أندريه: قوت الأرض، والقوت الجديد، ترجمة الدكتور شفيق الجاري، منشورات عويدات، ط. ٢/١٩٨٤.

- ح -

- حسان بن ثابت: ديوان بتحقيق د.وليد عرفات، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤.

- ابن حنبل (الإمام أحمد): المسند، دار المعارف، مصر ١٩٨٥.

- محمد الرابع الحسني :«الأدب الإسلامي وصلته بالحياة »،مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ م.

- خ -

- ابن خلدون، عبدالرحمن: المقدمة، دار القلم بيروت د. ت.

- ختانة بنونة: (النار والاختيار)، الطبعة الأولى - الرباط.

- ر -

- رابطة الأدب الإسلامي العالمية «النظام الأساسي لرابطة الأدب الإسلامي»: إصدار مكتب الرابطة ، لكنهؤ ، الهند، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

- ابن رشيق القيرواني: العمدة تحقيق د.محمد قرقزان، دار المعونة، بيروت - ط ١/١٤٠٨ - ١٩٨٨.

- الرافعي، مصطفى صادق: تاريخ آداب العرب - دار الكتاب العربي بيروت - ط ٤/١٣٩٤هـ - ١٩٩٧م.

- س -

- سارة بنت عبدالمحسن بن عبدالله بن جلوي آل سعود: الثقافة الإسلامية ومدى تأثيرها في الفكر المعاصر، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، الرياض.

- د. أحمد بسام ساعي : «الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد» ، دار المنارة ، جدة ، طبعة أولى ، ١٩٨٥م .

- سحيم عبدبني الحسحاس: ديوان، بتحقيق المرحوم عبدالعزيز الميمني، رئيس قسم اللغة العربية بجامعة عليكره بالهند. القاهرة: ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

- ابن سلاّم الجمحي: طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر - مطبعة المدني، القاهرة.

- السيوطي، الإمام جلال الدين: الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، ط ١، سنة ١٤١٠.

- ش -

- شاكر، محمود محمد: أباطيل وأسمار، مطبعة المدني - القاهرة - ط ١٩٧٢/٢.

- المرزباني: الموشح، تحقي علي محمد البجاوي - دار النهضة - مصر - ١٩٦٥.

- ط -

- طه حسين: خصام ونقد، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢.

- ع -

- عليان، مصطفى: مقدمة في دراسة الأدب الإسلامي - دار المنارة - جدة - ١٩٨٥.

- د . سعيد علوش : « نقد المركزية العقائدية في نظرية الأدب الإسلامي» ، دار أبي رقراق للطباعة والنشر ، الرباط ، المغرب ، ط ٢٠٠٢.

- عماد الدين خليل:

١- في النقد الإسلامي المعاصر، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩.

٢- «مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي» ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط: ٢ ، ١٩٨٨ .

- د. ياسر العيتي: «الذكاء العاطفي «، دار الفكر، دمشق، ط:٤، ٢٠٠٦.

- غ -

د . علي الغزيوي : «مدخل إلى المنهج الإسلامي في النقد الأدبـي» ، سلسلة كتاب «دعوة الحق» ، عدد ٦ ، مطبعة فضالة ، المحمدية، المغرب، ط ١ ، ٢٠٠١ .

– غـيرو، بيير: السيمياء، ترجمة أنـطـوان أبـي زيـد، سلسلة زدني علماً، ٨٦.

- ف -

– فان تيجم: الأدب المقارن، دار الفكر العربي، دون ذكر لمكان الطبع أو تاريخه، ولا اسم المترجم، أو المترجمين.

- ق -

– ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم:

١ – المعاني الكبير في أبيات المعاني طبعة حيدر آباد الدكن، ١٩٤٩م.

٢ – الشعر والشعراء، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف – ١٣٧٦هـ – ١٩٦٦م.

–قطب، سيد: في التاريخ.. فكرة ومنهاج، دار الشروق، الطبعة الحادية عشرة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

– قـطـب، مـحـمـد: منهج الـفـن الإسـلامـي، دار الـشـروق، بـيروت / القاهرة – ١٣٩٣ – ١٩٧٣م.

- ك -

– كرابار: كيف نفكر في الفن الإسلامي، ترجمة عبدالجليل ناظم، وسعيد الحنصالي. دار توبقال للنشر، ط١، الدار البيضاء ١٩٩٦.

- نجيب الكيلاني :

١- «آفاق الأدب الإسلامي»، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٢- «مدخل إلى الأدب الإسلامي»، كتاب الأمة، رقم :١٤ ،الطبعة الأولى، جمادى الآخرة، ١٩٨٧م.

- م -

- ابن ماجة (الإمام) في سننه، دار الكتب العلمية، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي.

- المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران: الموشح، تحقيق علي محمد البجاوي - دار النهضة - مصر - ١٩٦٥.

- مسلم (الإمام): صحيح مسلم، بشرح النووي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي.

- ن -

- الأستاذ رابع الندوي: «الأدب الإسلامي وصلته بالحياة».

- بديع الزمان النورسي:«المكتوبات».

- هـ -

- الهندي، المتقي: كنز العمال مؤسسة الرسالة ١٩٨٩م.

- الهيثمي (الحافظ): مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ.

ثانياً - الدوريات:

- مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي العالمية، ع٧، ١٩٩٥.

- آفاق: مجلة »اتحاد« كتاب المغرب (العدد الخاص بالمرحوم أحمد المجاطي).

- أخبار الأدب، الدور ٦٠٤ - مصر، العدد الصادر في ٦-٥-٢٠٠٥ ذي الحجة ١٤٢٥هـ.

- المشكاة، المغرب، ع. ٢٤، السنة ١٦، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م (العدد الخاص بالمرحوم أحمد المجاطي).

ثالثاً - المعاجم:

- معجم علوم التربية، ٩-١٠، عبداللطيف الفارابي ومن معه، دار الخطابي للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٩٤م.

- Dictionnair Nouveau Petit Larousse; Librairie Larousse، Paris، 1968.

- Le Petit Robert ٢، Dictionnaire Universel Des Noms Propres، Paris 1984.

رابعاً - المواقع الإلكترونية:

- www.odabasham.net : (موقع رابطة أدباء الشام)

١- د.زينب بيره جكلي: « مصطلح الأدب الإسلامي والالتزام».

٢- د.صالح محمد العبيدي: «الخطاب النظري للأدب الإسلامي قراءة نقدية».

- www.themwl.org :

- د. مصطفى تسيريتش «مستقبل الحوار بين الحضارات والثقافات» .



سلسلة إصدارات روافد

١- الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة.

د.عبد العزيز برغوث.

٢- عينان مطفأتان وقلب بصير(رواية).

د. عبد الله الطنطاوي.

٣- دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية.

د. محمد إقبال عروي.

٤- إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية.

د. الطيب برغوث.

٥- ظلال وارفة (مجموعة قصصية) .

د. سعاد الناصر(أم سلمى).

٦- قراءات معرفية في الفكر الأصولي.

د. مصطفى قطب سانو.

٧- من قضايا الإسلام والإعلام بالغرب.

د. عبد الكريم بوفرة.

٨- الخط العربي وحدود المصطلح الفني.

د. إدهام محمد حنش.

٩- الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي.

د. محمود النجيري.

١٠- ملامح تطبيقية في منهج الإسلام الحضاري.

_______________ د. محمد كمال حسن.

١١- العمران والبنيان في منظور الإسلام.

_______________ د. يحيى وزيري.

١٢- تأمل واعتبار: قراءة في حكايات أندلسية.

_______________ د. عبد الرحمن الحجي.

١٣- ومنها تتفجر الأنهار(ديوان شعر).

_______________ الشاعرة أمينة المريني.

١٤- الطريق... من هنا.

_______________ الشيخ محمد الغزالي

١٥- خطاب الحداثة: قراءة نقدية.

_______________ د. حميد سمير

١٦- العودة إلى الصفصاف (مجموعة قصصية لليافعين).

_______________ فريد محمد معوض

١٧- ارتسامات في بناء الذات

_______________ د. محمد بن إبراهيم الحمد

١٨- هو وهي: قصة الرجل والمرأة في القرآن الكريم.

_______________ د. عودة خليل أبو عودة

١٩- التصرفات المالية للمرأة في الفقه الإسلامي.

_______________ د. ثرية أقصري

٢٠- إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامية في النقد والإبداع.

د. عمر أحمد بو قرورة ————————————

٢١- ملامح الرؤية الوسطية في المنهج الفقهي.

د. أبو أمامة نوار بن الشلي ————————————

٢٢- أضواء على الرواية الإسلامية المعاصرة.

د. حلمي محمد القاعود ————————————

٢٣- جسور التواصل الحضاري بين العالم الإسلامي واليابان.

أ.د سمير عبد الحميد نوح ————————————

٢٤- الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية.

د. أحمد الريسوني ————————————

٢٥- المرتكزات البيانية في فهم النصوص الشرعية

د. نجم الدين قادر كريم الزنكي ————————————

٢٦- معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي.

د. حسن الأمراني ————————————

د. محمد إقبال عروي ————————————

نهر متعدد.. متجدد

هذا الكتاب

والمحاور محكومة برؤية موضوعية لا أثر فيها للمجاملة، ولا مكانة فيها لذاتية نقدية عليلة مرادها إقصاء الآخر أيًا كان هذا الآخر، وبالرؤية الموضوعية تناولنا مشكلات الأدب الإسلامي، وأسئلة الراهن النقدي والإبداعي التي تصب في مراجعة نراها يقينية في قرن جديد سيحضر يقينا برؤى وبإبدالات جديدة، وبالرؤية الموضوعية كان الحديث عن أدبية ورسالية نراهما أساسيتين في إبداع وفي نقد لا يثمران إلا بالمعرفي الذي يمتاح من صيغ الأمة ومن عناصر كينونتها التي من أهمها: العنصر العقدي والعنصر الحضاري والعنصر الفني، فبذلك تكون الأدبية، وبغيره تغدو الأدبية سرابًا، أو هي أدبية المفارقة التي تخضع لنقد ولإبداع ظاهرهما موسوم بالعربي وبالإسلامي، أما الباطن المؤيد بعين الحال.. فمختلف.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية
www.islam.gov.kw/thaqafa